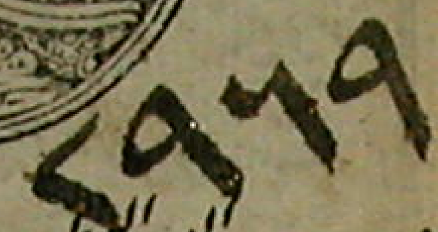
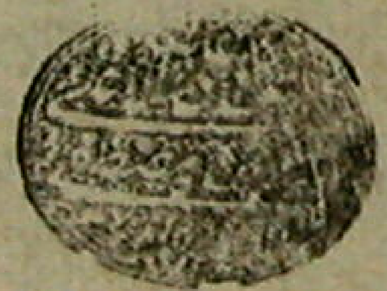
ساقه سائق التقدير الى سلك ملك العبد الحقير
الى الله الملك القدير محمد بن علي المىلاس
بلوا، منتسك حفظها الحافظ من كل بلا، وبعد
في الف ومائة وخمسة في ٥٦ شهر ذي القعدة
سر ا، سهدا و ٥ ٦ س

نحر الافكار وهو حاشية على الخيالي
وهو حاشية على شرح العقايد



بعد اداء ما وجب علي من الدعاء وتقبيل العتبة العلية بعرض وينهى على ضمير منير اولي الالباب وذوي الابصار ان هذا المسكين الغريب المكتوب بقلم العلية الغنية بلا الكنه قد جلا وهاجر من وطنه المألوف ومسكنه المعهود وبلاد شريف الواقع من العشاير والاصدقاء مستقبلا من ساير العلايق بدون ارادة المراجعة وبعد مدة مديدة ومشقة شديدة قدير الله تعالى بحسن توفيقه الوصول الى بعض الرفقة والقراب في هذه البلدة المتبركة حميت عن البلية والآفة وكنت في فوق مكتب لم انقطع ولم املك شيئا الان اتهيا رغوا فحسب اتباع الجمهور فاضطررت غير الله تعالى ان اصل الى المدرسين حق الاداء سلم الله الملك الرحمن ونور ابارة واجد لهم فيها على عوف الحيات فكنت في مدرستهم عدلا الاشهر الى يومنا هذا وان كنت قليل البضاعة من جهتي الرواية والدراية ولزم لي الاقامة في مدارس الى ايضا لكن اعتمادا على سعة اخلاقهم اترقب واتوقع منهم ان يشملوا الشفقة والمرحمة على شأن هذا الداعي المخلص ويجعلوا منحة كما في سلك ساير التلاميذ وان انا اهل عن هذه اللياقة ليستفيد من بركة انفاسهم الطيبة منفعة شتى ولا ارغب ان اعيش لاني غير اهم عوض ولهو وان كان ذكر فيها للعادة والسنة الجارية ولكن رعاية لهذا الغريب المسكين لا بعد ان يضيع ذلك سيما بحكم كل ما نعلق عليهم صواب والمرجو من لطف عميم سيدي ومولاي ان يبادي الامر على وفق المرام ويقع المسؤول منه جم الغفير وعماله الى على ذلك المنوال مستشب الى حاجة ان ذلك اعتمادا على خلقهم العظيم فيتوقع عن الحقوق والمنافة عدولا الى التورية والمراسلة لما لم يوجد متوسل بتكفل به والعفو منهم ثم العفو منهم والالتفات ايضا منهم ولما كنت غير راسخ في الاملاء بالتركي والتحقيق بالفارسي غير شايع وقايع هنا غير بر بلغ لانه هو اللغة الغالبة الاستعمال التفصيل الحال لتحصيل الآمال في الآن صانه الله على شأنه ما تواليا العدد والاصال وبقي عوضا الاقبال لكم اجمعين بجوي ربه الوصول الى المسند المحمود الى يوم الموعود بمنه وفضله سعة جوده آمين يا ارحم الراحمين

وقف هذه النسخة الشريفة حضرت سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم سلطان السلاطين خليفة الله في العالم السلطان ابن السلطان الغازي محمود خان لا زالت دولته واحسانه ومن تعلق ودعاء الى اخر الزمان وقد صحيح من عبد الفقير ... المفتش باوقاف الحرمين الشريفين ... درويش مصطفى غفر له



كتبه عبد الله الرومي
المفتش باوقاف الحرمين الشريفين
عفا عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المختار دل على ايجاب ذاته قدم الصانع والشكر للموجب شهد باختياره حدوث الكائنات يا قديرا لم يشذ عن مقدوره شيء من سواكن خير الامكان ويا عليما لا يعزب عن علمك شيء مما يحيط والاعلان نسألك الهداية بحجة معرفة كمالاتك على وصف الاتقان ونتقى منك الدراية لنتفى ادراك مخلوقاتك والايقان والصلوة على من تتكمل به نفوس البشر ونستفيض منه العقول العشر ويتحدد جهات الشريعة ويتعين به حدود الطريقة الحبيب المجتبى والرسول المرتضى محمد المصطفى عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات وبعد فيقول المحتاج الى رحمة ربه الصمد حسن بن حسين محمد شاه لما شاهدت ان الحاشية المعلقة بشرح العقايد للعلامة التفتازاني المنسوبة الى العالم الفاضل العالي قدوة الاعاظم والاهالي المشهور بمولى الخيالي قدس الله روحه العالي وجعل اعلى عليين درجته مشهورة في بلاد الروم صانها الله عن فتن الدهور وعصمها عن حوادث الايام والشهور والطالبين للمعارف الالهية راغبون اليها والمستعدين بتحصيل العلوم الحقيقية مشتغلون بها فظني انها للاغلاف لا يكادون يفقهون حديثا وللتعقيد لا يميزون من الصحيح غثيثا لا يقدرون على استخراج لبابها من القشور ولا يهتدون في بيداء مكنوناتها الى مسالك الظهور وان بعض اخلائي الذين يشتغلون على في طرقها وينيرون نطاق الجد في دراياتها اقترحوا غاية الاقتراح ان اكشف الاحجاب عن وجوه طرق مطالبها وارفع الاستار عن اسرار مداركها ومآربها واودع فيها ما وصل من المحققين الى من التحقيقات واشير فيها ما تيسر لي من التدقيقات معترضا على ما فيها من المخيلات المزيفة متعرضا لما فيها من الشبهات المبهرجة واقدم بانارات العقايد في مواقعها واوحي تجريد الاعتقادات في مراصدها وابدل جهدي في توضيح مناهج الاصول وتلويح مناط المرام واوصل اجتهادي لنا غاية ما يعمل قدرتي في تحصيل الكلام واكتب فيها كل ما قوي اعتمادي عليه

كلام المحشي من الاعتراضات واذب كل ما نسخ في اثناء مطالعته من الشبهات والايرادات فاستجبت سؤالهم واجبت اقتراحهم ولم احترز عن ذكر ما يتوهمه ضعف عقول المتوضين ولم اميز المخصوص عما وقع اتفاق المعترضين وصدرت كل حاشية منها بهو الاول ليشعر بالتسمية والثناء ويخبر عن البداية والانتهاء فخرج بحمد الله تعالى كتابا كاملا شاملا لجميع ما يجب ان يعلم في كتب العقايد جامعا بجملة المطالب والمقاصد فهو كنز الاحكام والانظار وبحر العقايد والافكار فسميته بحر الافكار وجعلته هدية الى حضرة من هو وحيد في الزمان وفريد في الدوران الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية دستور اعاظم الوزراء في العالم مستخدم صاحبي السيف والقلم ناصر الشريعة الغراء سالك الطريقة المستقيمة منبع الفضل والكمال معدن اللطف والافضال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف المجتهد في نصب سرادقات الامن والامان الممتثل لنص ان الله يأمر بالعدل والاحسان الذي تقاصرت السنة الفصحاء عن تذكار محاسن شمائله وتحيرت افهام البلغاء في تعداد مكارم فضائله المستغني عن الاطناب في الالقاب فالاغراق في القابه من سوء الآداب هو الغازي المجاهد في سبيل الله معز الملة والدولة والدنيا والدين غياث الاسلام ومغيث المسلمين المؤيد بتأييدات الفعال لما يشاء اياس باشا متع الله تعالى طلاب الحقيقة بطول مدة الشريعة ودوم على العالمين باعلاء سدته المنيفة لحضرته الذي فضله على الاكابر تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا فان وقع في حيز الرضاء والقبول فهو غاية المبتغى ونهاية المسؤل والمرجو من الناظر ان ينظر فيه بعين الرضاء وان يدرك بالصواب الخطاء فاني كتبته مع قلة البضاعة وكثرة التوقع واسأل الله تعالى ان يجعله معارج للعروج الى ذروة التحقيق ومحجة الى وصول مراتب التدقيق انه ولي الاجابة وبيده ازمة التوفيق

هو الاول قال الشارح النحرير وفي المجمل النحرير العالم بالامور وقيل الكامل البليغ في العلم عامله الله بلطفه الخطير اي الجليل بعد ما يتمن بالتسمية ظرف متعلق بقال يعني بعد ما ابتدأ الشارح كتابه ببسم الله الرحمن الرحيم تيمنا وتبركا اي جعلا الابتداء مباركا قال الحمد لله وفي ذكره اي في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر الحمد لله بعد ذكر

بسم الله الرحمن الرحيم في صدر الكتاب نكات احديها اقتداء اي اتباع باسلوب الكتاب المجيد كان
المراد بالاسلوب حالة تعرض الكلام باعتبار تقديم بعض الاجزاء وتاخير البعض وقيل الاسلوب
الاصل وقيل الضرب وقيل الفن ولا خفاء في ان الكل متقارب المعنى والكتاب عبارة عن الخطوط و
النقوش الدالة على الالفاظ الدالة على المعاني والفرق بين الكتاب والرسالة على ما هو المشهور انما هو
بحسب الكمال والنقصان فان الكتاب هو الكامل في الفن والرسالة غير الكامل وحمل الكتاب على
الالفاظ اولى من حمله على الخطوط اذ لا يتحقق في الكتابة حقيقة التحميد والتسمية وبالجملة القران
مبتدأ بالتسمية والتحميد والاقتداء به في تاليف الكتب والرسائل مهم عظيم فلذلك ابتداء
الشارح في كتابه بالتسمية والتحميد والثانية من تلك النكات عمل بما شاع وعم فيما بين
المؤلفين والمصنفين بل بما وقع عليه الاجماع من خلف عن سلف من ابتداء التاليفات
والتصنيفات بالتسمية والتحميد والعمل بما شاع ووقع عليه الاجماع ايضا امر مهم فلذلك
عمل الشارح به والثالثة من تلك النكات امتثال بحديثي الابتداء المرويين من حضرة
النبوة واقتداء بالسنة السنية المصطفوية قال النبي عم كل امر ذي بال لم يبدء فيه
بسم الله فهو ابتر وقال عم كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد لله فهو اجذم الابتر في اللغة
مقطوع الذنب والاجذم مقطوع اليد ومعنى الحديثين كناية عن النقصان والمراد من امر
ذي بال لم يبدء فيه بالتسمية والتحميد والمراد من امر ذي بال ذي قدر ومرتبة بحسب المتعارف
فما فعله بعض العلماء من ترك التسمية والتحميد في بدء امورهم فمحمول على هضم النفس و
اشعار بان امره وعمله ليس له قدر ومنزلة ولا يكون ذا بال وصاحب شان ومرتبة
فلا يلزم ترك الامتثال بالحديثين واما ما فعله بعضهم من ذكر التسمية وترك التحميد
فمبني على ان التحميد ليس مخصوصا بذكر لفظ الحمد وما يشتق منه فان ذكر الاوصاف الجميلة
ايضا حمد بل الحمد حقيقة هو التوصيف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل وذكر لفظ
الحمد وما يشتق منه انما يكون حمدا لكونه توصيفا بالجميل على جهة التعظيم فذكر البسملة
اولا مغن عن ذكر الحمدلة ثانيا لكونه مشتملا على اوصافه تع وبالجملة ذكر اسم الله تعالى
اي اسم كان يصير بمنزلة التسمية والتحميد اقول هذا انما يتم اذا كان عبارة الحديثين

هكذا كل امر ذي بال لم يبدء فيه بحمد الله فهو اجذم اما اذا كان عبارة الحديثين هكذا ببسم الله
وبالحمد لله كما سمعتها من افواه الاساتذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين المخصوصتين كما
لا يخفى وجه الاعتذار المذكور على الفقيه واما ما يتوهم من تعارضهما اي تعارض الحديثين
ودلالة كل واحد منهما على ما ينافي مدلول الآخر بيان ذلك التعارض هو ان الابتداء امر
لا يتصور الا بامر واحد وحديث ابتداء التسمية يدل على نفي الابتداء بالحمدلة الذي
هو مدلول حديث ابتداء التحميد وهو يدل على نفي الابتداء بالبسملة الذي هو مدلول حديث
ابتداء التسمية لامتناع الابتداء بالامرين اللذين هما التسمية والتحميد فنقول فذلك اي
توهم التعارض مدفوع اما بحمل الابتداء الواقع في حديث ابتداء التحميد على الابتداء العرفي
المعتد وهو ذكر الشيء قبل الشروع في المقصود فذلك امر ممتد اي عام شامل لذكر
كل واحد من الامور المرتبة المذكورة في الكتب والدفاتر والسجلات مثلا قبل الشروع
في المقصود الاصلي فيها وحمل الابتداء الواقع في حديث ابتداء التسمية على الابتداء الحقيقي
فح لا تعارض بين الحديثين لان ابتداء الشيء بالتسمية حقيقة لا ينافي ذكر شيء آخر
وهو الحمد قبل الشروع في المقصود وبعد التسمية او نقول ان التعارض مدفوع بحمل
الابتداء الواقع في احدهما اي احد الحديثين وهو حديث ابتداء التسمية على الابتداء
الحقيقي وحمل الابتداء الواقع في الحديث الآخر على الابتداء الاضافي الذي هو عبارة
عن ذكر الشيء قبل الآخر كما هو المشهور فوقوع الابتداء ح بالتسمية يكون بحسب الحقيقة
وبالتحميد بالاضافة الى ما تحته لا بحسب الحقيقة فلا منافاة بين الحديثين بهذا التوجيه ايضا
ولك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة وتحمل الابتداء الواقع فيهما على الابتداء
الحقيقي فلا تعارض بين الحديثين ح اصلا اذ مضمون الحديثين ح تصير هكذا كل امر ذي
بال لم يبدء بالاستعانة ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدء بالاستعانة بالحمد لله فهو اجذم
ولا شك ان الاستعانة في تحصيل امر بشيء لا ينافي الاستعانة في تحصيله بشيء آخر لجواز
ان تبتدأ امرا بالاستعانة امرين او امور غاية ما لزم من ذلك ان لا يكون شيء من التسمية
والتحميد جزءا من المبتدأ وليس بمحذور في الاعم ان الجزء المبتدأ في الواقع فعليه

البيان او ان تجعل الباء فيهما للملابسة وتحمل الابتداء الواقع فيهما على الابتداء الحقيقي ولا
تعارض بينهما ايضا اذ تحصل الحديثين ح يصير هكذا كل امر ذي بال لم يبدء بملابسة
بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدء بملابسة الحمد لله فهو اجذم ومعنى التلبس بالتسمية والتحميد
ليس الا التلفظ بالفاظ دالة عليهما او تحتملهما وتذكر معنا ماحين الشروع في الامر الذي يبدء به وان
ابتدائه ولا يخفى ايضا ان ابتداء الشيء متلبسا بامر لا يناقض التلبس بامر آخر ايضا عند ذلك
الابتداء يعني يجوز ابتداء شيء متلبسا بامرين او اكثر بالمعنى الذي ذكر ويكون التلبس حين الابتداء
ولا يستدعي ذلك وقوع الامرين الذين تلبس بهما عن ذلك المبتدء ان الملابسة تعم وقوع
الابتداء بالشيء على وجه الجزئية بان يكون المتلبس به جزءا للمبتدء كما في الحمد فانه جزء الكتاب
كما هو المشهور ويقع ابتداؤه عند التلبس بالحمد وكذلك يعم الملابسة وقوع الابتداء بان تتلبس
بذكر الشيء اولا ثم تبتدء شيئا قصدت ابتداءه وتحصيله لكن يجب ان يكون بلا فصل اي يجب
ان لا يتوسط بين التلبس بالشيء وبين وقوع ابتداء شيء زمان والا لما صدق على المبتدء انه
ابتدء فكل الشيء متلبسا بذلك الشيء فيما ذكرناه علم انه يجوز ان تبتدء شيئا متلبسا بامرين
تجعل احدهما جزءا للمبتدء كالتحميد مثلا وتذكر الامر الآخر المتلبس به قبله اي قبل الامر المتلبس
به الذي هو جزء للمبتدء كالتسمية بدون فصل اي من غير ان يتوسط بينهما زمان فيكون آن
الابتداء بعينه آن التلبس بالامر الذي هو جزء المبتدء وما لم يكن بين التلبس بذلك الامر الذي
هو جزء المبتدء كالتحميد وبين التلبس بالامر الاول كالتسمية انفصال وانقطاع بتخلل الزمان
فيصير آن كانهما حاصلان في زمان واحد وقد عرفت ان زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس
بالامر الذي هو جزء المبتدء فيكون زمان الابتداء بعينه هو زمان التلبس بهما بهذا الاعتبار
والى هذا اشار المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما والمراد بلفظ الآن في
قوله آن الابتداء وآن التلبس الزمان دون الآن الذي هو طرف الزمان لان التلبس با
لتسمية والتحميد مثلا ليس الا في الزمان وليس مراد المحشي ان زمان الابتداء بعينه زمان التلبس
بهما حقيقة بان لا يكون بين الزمانين تغاير بحسب نفس الامر والا يرد عليه ان الحوادث الزمانية
المتعاقبة لا يمكن وجودها معا معية زمانية فان النسبة بينهما تقدم وتأخر فالمقدم في زمان

حدوث المؤخر في زمان حدوث المقدم بل يكون حدوث المقدم في زمان حدوث المؤخر في زمان آخر
فلا يكون في زمان التلبس باحد الامرين الا بقي احدهما على الآخر بعينه زمان التلبس بالآخر ولا شك
ان الشيء الذي يريد ابتداءه لم يبتدء في زمان التلبس بالسابق كالتسمية والا لم يكن الشيء مبتدءا
بملابسة الامر الآخر اللاحق كالتحميد لامتناع وقوع الابتداء بالشيء بعد كونه مبتدءا فلم يكن
زمان الابتداء زمان التلبس بهما حقيقة بل يكون زمان الابتداء بعينه زمان التلبس باللاحق
بحسب نفس الامر وزمان التلبس بالسابق خارج عنه هو الاول المتوحد بجلال ذاته اه
ان الباء في قوله بجلال ذاته صلة للتوحد وآلة لربط التوحد الى جلال ذاته اعلم انه قد
يحتاج ارتباط بعض الافعال ببعض الاسماء الى حروف رابطة كعلى للاشتمال وعن للتجاوز وفي للدخول
والباء للالصاق ومن للابتداء وغير ذلك وتسمى تلك الادوات صلات لتلك الافعال وآلات لارتباطها بالاسماء ولا
يمكن ارتباطها بتلك الاسماء بدون تلك الروابط وهي كالمفتقر وصلت الشيء اذا ربطه الى آخر
تعالى تفرد بذاته اي تفرد به واستقل به في صفاته من غير احتياج الى آخر فلو قيل توحد ذاته بدون
باء الصلة لم يصح لعدم ارتباط التوحد بالذات من غير واسطة الرابطة والمراد بجلال الصفة
السلبية كما ان المراد بجمال الصفات الصفات الثبوتية وقيل المراد بجلال صفة القهر كالقهار والمنتقم
والضار والمراد بجمال الصفات صفات اللطف كالرؤف والرحمن والرحيم وعلى التقديرين يجوز ان
يكون اضافة الجلال الى الذات بمعنى اللام وان يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على نهج
حصول الصورة فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات بمعنى ان ليس له
شريك في الصفات السلبية او في صفات القهر هذا على تقدير ان يكون الاضافة بمعنى اللام او نقول
معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير له في الذات الجليلة اي لا يكون ذاته الجليلة امرا مشتركا
بين الكثيرين هذا على تقدير ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على نهج حصول
الصورة المراد به الصورة الحاصلة هذا الذي ذكرناه على تقدير ان يكون الباء صلة التوحد
ويحتمل ان لا يكون الباء للصلة بل يكون للملابسة يعني لا يكون الغرض من ذكره مجرد الربط بل
المراد تلبس الذات بتلك الصفة فمعنى المتوحد بجلال ذاته اتصافه تع بالوحدة الذاتية مع
ملابسة جلال الذات في اي حين اه عرفت ان الباء يجوز ان يكون للصلة وان يكون للملابسة

صيغة التفعل للتكلف فاذا نسب الى الصانع المنزه
عن التكلف يراد ح كماله في مفهومها على القاعدة
المذكورة فلذا اختار التوحد على الواحد وقيل اختاره
للدلالة على ان وحدته من ذاته فوجهه اما ما ذكرنا او يقال

صيغة التفعل للمطاوعة
فيشير الى ان وحدته باي
ذاته لا لامتناع استناد
وصف الواجب الى غيره

فاعلم ان لفظ التوحد صيغة التفعل وهي تستعمل في اللغة بحسب الحقيقة اما للصيرورة وقبول الفعل
من فعل تشديد العين نحو قطعته فتقطع وهو في حقه تعالى ممتنع لانه يقتضي بقبوله بدون صنع
وتاثير لقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل وصنع ومدخل من الغير بحسب الظاهر
ومنه اي من الصيرورة بدون صنع التكون والتولد فهو ايضا في حقه تعالى محال اما اذا
اريد بالصيرورة معناه الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتكون والتولد فظاهر واما
اذا اريد به مطلق الكون فلان الصيرورة لا يستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق
صيغة التفعل بمعنى الصيرورة على الله تعالى ولو سلم فان استعمال صيغة التفعل في الكون المطلق
مجاز فلا ينافي ما ندعيه من امتناع حمل صيغة التفعل على المعنى الحقيقي في شانه تعالى واما للتكلف
لان فاعله يفعله على كلفة لا على الطبع والسجية وذلك ايضا مستحيل في حقه تعالى وما استحال حمل صيغة
التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز
فيها بان يحمل على المبالغة والكمال كما قيل في المتكبر فان صيغة التفعل في المتكبر للمبالغة و
الكمال دون الصيرورة والتكلف واما حملها مجازا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن
الحمل على الكمال اتم واولى كما لا يخفى فلذلك حكم المحشي بوجوب الحمل على الكمال كما في المتكبر فعلى تقدير
ان يكون صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على المبالغة والكمال معنى التوحد بجلال الذات على
تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا
في غاية الكمال وعدم شركة الغير له في جلال ذاته او في ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة
الذاتية مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء للملابسة هذا نهاية تحرير كلام المحشي
قدس سره في هذا المقام على ما سنح خاطري الفاتر ونظري القاصر والكلام احتمالات اذ ذكرها
المحشون لكن عندي ان ما اخترته اولى مما عداه وكل حزب بما لديهم فرحون الاول
بساطع حججه الضمير المجرور في حججه يحتمل ان يكون لله ويحتمل ان يكون لمحمد عم وعلى التقديرين
اضافة الساطع الى الحجج يحتمل ان يكون بمعنى من ويحتمل ان يكون من قبيل اضافة اخلاق
ثياب بمعنى اضافة الصفة الى الموصوف بالتاويل فالاحتمالات اربع الاول منها ما يكون
الضمير لله تعالى مع كون الاضافة بمعنى من ومنطوق العبارة ح يصير هكذا والصلوة

على

على نبيه محمد المؤيد بالبرهان الساطع المرتفع من براهينه تعالى والمقوى بالحجة القاطعة الظاهرة
من حججه تعالى وهذا مشعر بان حججه تعالى بعضها متصف بالسطوع وبعضها غير متصف به لكن الحجة التي
وفق النبي عم للاتيان بها على اثبات ما ادعاه من النبوة هو القسم الاول ومن البين
فيدل على قوة اياته وعظم بيناته وما يتوهم من ان العبارة على هذا الاحتمال يدل على ان آيته عم
اعظم من آيات جميع الانبياء بخلاف ما اذا كان الضمير لمحمد عم وذلك يصير سببا للاولوية
هذا الاحتمال وعبارة المحشي ناظر اليه حيث قال الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آيات
نبينا اعظم من آيات جميع الانبياء فيرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان في العبارة اشعار
بان ساير الانبياء لم يوفقوا باتيان امثال هذه البراهين اليقينية في السطوع ولم
يظفروا على ايراد اشباه تلك الحجج القطعية في الظهور بل هي مخصوصة به عم والظاهر انها غير
مشعرة به الاحتمال الثاني ما يكون الضمير راجعا الى الله تعالى والاضافة من قبيل اضافة اخلاق ثياب
فحصل العبارة ح يصير هكذا والصلوة على نبيه محمد المؤيد بحججه تعالى الساطعة لا يقال لا يصح هذا
الاحتمال لاستلزامه ان يكون النبي عم مؤيدا بجميع حججه تعالى وهو خلاف الواقع لانا نقول هذا
انما يتم اذا كان في العبارة ما يفيد الاستغراق وليس فيها ذلك واما ما قيل ان الجمع المضاف يفيد
الاستغراق كما تقرر في الاصول فالظاهر انه اكثري ولو سلم فغاية ما لزم من ذلك ان يكون النبي عم
مؤيدا بجميع حججه الساطعة لا ان يكون مؤيدا بجميع حججه واين هذا من ذاك فان قيل هذا ايضا
خلاف الواقع قلنا بعد التسليم ان هذا من قبيل المبالغات الواقعة في الخطب والقصائد
على انا نقول ذلك مشترك الورود بين الاحتمالين الاول والثاني لان مؤدى الاحتمال الاول
ايضا هو ان النبي عم مؤيد بجميع الحجج الساطعة كما راى المحشي عليه والا لم يفد ان آية نبينا
اعظم من آيات جميع الانبياء وفيه نظر له جواب فتدبر فانه دقيق بل لائق من الدقيق
تامل والاحتمال الثالث هو ما اشار اليه المحشي بقوله ويجوز ان يكون الضمير لمحمد عم
فيكون اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اخلاق ثياب ليدل على سطوع جميع
حججه عم بتوفية اضافة الحجج الى الضمير ليناسب مقام المدح فعلم من ذلك الاحتمال الرابع وهو
ان يكون الضمير لمحمد عم واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من لا يصطلح عن فايدة الكون

وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام

اى الدالة على السطوع جميع حججهم لان موقيهم يبصر هكذا المؤيد بالبرهان الساطع عن براهينهم والمقوى بالحجة الظاهرة من حجج فان اضافة الحجج الى الضمير وان افاد التعميم لكن اضافة الساطع الى الحجج تفيد التخصيص فيصير معناه ان نبينا عم مؤيد ببعض حججه الذي هو الساطع دون الجميع ولا تخفى شناعة ذلك وكراهته هو الاول وبعد فان مبنى

هذه الفاء اما على توهم وجود اما كانه توهم الشارح انه ذكر اما التي تفيد الشرطية فاتى بالفاء فى الجواب ومعنى ذلك ان المتوهم كالمتحقق فكما يجب عند وجود اما ذكر الفاء كذلك يجب عند توهم وجوب ذكر الفاء او على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف فيكون كانه قدر اما فى الكلام ثم حذفها واتى فى مكانه بالواو عوضا عن المحذوف لكن اجتماع الواو مع اما فى صدر الكلام على انا نقول انه لا منع فى اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة ابى يوسف السكاكى فى المفتاح فى اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين لما فلا حاجة الى ارتكاب التعويض عند اختيار تقدير اما فى نظم الكتاب هو الاول واساس قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات اقول فى شرح المقاصد كلام ملخصه ومحصله هو ان الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبى عم وقرب العهد مع قلة الوقايع والاختلافات مستغنين عن تدوين الاحكام الى ان ظهر اختلاف الآراء ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر و التفات فاخذوا فى النظر والاستدلال فى استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا الى تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات بالفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات وبعلم الكلام انتهى كلامه فعلم منه ان كل واحد من الفاظ الشرايع والاحكام وعقايد الاسلام قد يطلق على المعنى العام الشامل للفرعية والاصلية وقد يقع فى مكانه ان الحكم قد يطلق على نفس القضية فيجوز ان يكون المراد من الفاظ الاحكام والشرايع وعقايد

ان الواو ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففى العطف اشكال والجواب الاول هو الاول واما المناسبة سهل [illegible] الاسلام

الاسلام فى قول الشيخ فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام مسائل الفقه بالمعنى الاعم الشامل للمسائل المتعلقة بالعمل والمسائل المتعلقة بالاعتقاد فيدخل فيها جميع الاحكام المنسوبة الى الشريعة الغراء ولما كان بعض المسائل من بين تلك المسائل والاحكام اشرف واتم واعلى مما عداه وكان يجب ان يتعلق الغرض اولا وبالذات بذلك الاتم الاشرف ثم بما عداه من الشرعيات حتى ان من لم يحصل له تلك المسائل لم يدخل فى دائرة الاسلام ولم يحظ بحصول الايمان وان كان عارفا بخصوص سائر الشرعيات عالما بتفاصيل غير مسائل الاعتقاديات فجعل ذلك البعض من المسائل فيما بين المسائل المنسوبة الى الشرع اصلا واساسا بالنسبة الى ما عداه ومعرفته مبنى ومدارا لمعرفة سائر الشرعيات فان اتقان غير مسائل الشرعية وثبات معرفتها واعتقادها انما يكون بتلك المسائل الشريفة وبمعرفة تلك الاحكام المنيفة فاضافة المبنى الى علم الشرايع والاساس الى عقايد الاسلام بمعنى من واضافة العلم الى الشرايع بمعنى اللام واضافة القواعد الى عقايد الاسلام بيانية والمراد بالقواعد المسائل الكلية اى القوانين فحصول القرينة الاولى ان العلم المتعلق بتوحيد الواجب وصفاته المسمى بعلم الكلام فى بعض الاصطلاحات مبنى ومدار لما عداه فيما بين العلوم المتعلقة بالاحكام المنسوبة الى الشرع وحصول القرينة الثانية ان المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته انفعها اساس واصل فيما بين القواعد والقوانين التى هى نفس عقايد الاسلام اى الاحكام المنسوبة الى الشريعة بالنسبة الى ما عداها ففى القرينة الاولى مدح العلم وفى الثانية معلوم فى غاية المرتبة و نهاية الدقة هذا تقرير كلام الشارح على وجه تقرر عليه رأى واما تقرير كلامه على وجه اراده المحشى هو ان يقول القواعد جمع قاعدة وهى فى اللغة الاساس والاصل وفى عرف اهل النظر والاستدلال عبارة عن قضية كلية تنطبق على احكام جميع جزئيات موضوعها ليتعرف تلك الاحكام منها بطريق التفريع والمراد هنا المعنى اللغوى فالمقصود ان اساس اساس عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام اعلم ان الدين والاسلام واحد لان الدين عند الله الاسلام فالمراد بالعقايد الاسلامية الاحكام المنسوبة الى دين نبينا محمد المصطفى عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكرم التحيات سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام اهل الحق اولا ككلام المخالف واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب اى كلام الله تع والسنة اى كلام النبى عم

لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها اى يجب ان يحافظ فى استنباط جميع المباحث من
من العقايد الدينية على القواعد الشرعية وان لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة
على ما هو قانون الفلسفة لا بمعنى انه يجب ان يكون جميع المباحث حقه فى نفس الامر منتسبة الى الاسلام
بالتحقيق مستنبطة من الشرع الشريف والا لزم خروج كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن
يجرى مجراهم عن العقايد الاسلامية لان الباطل الفاسد لا يستفاد من الشرع والمستفاد من
الشرع ليس الا صحيحا حقا وايضا يلزم خروج بعض المسائل الاعتقادية المطابقة لما فى نفس الامر
الغير المستنبطة من الشرع كمسئلة وجود الواجب واختياره وتكلمه وغير ذلك مما يكون اثباته
مخصوصا بالعقل عن العقايد الاسلامية والمسائل الكلامية اساس للكتاب والسنة لانهما يتوقفان
عليها اى على المسائل الكلامية لان حقيتهما لا يثبت الا بعد اثبات وجود الواجب وقدرته واختياره
واثبات النبوة ومما يتوقف على المسائل الكلامية كقولنا الواجب موجود قادر مختار ونبينا
محمد عم مبعوث علينا وما يتوقف تلك المسائل عليه من المسائل المذكورة فى مباحث الجواهر والاعراض
والامور العامة وغير ذلك فعلم ان علم الكلام اساس لاساس العقايد لتحقق كون الشيء اساسا لنفسه
يرد عليه انك قد عرفت ان اساسية الكتاب والسنة لعلم الكلام من حيث ان الاستنباط يجب ان يكون
جارية على قانون ~~الكتاب والسنة~~ الاسلام بمعنى ان لا يخالفه وان اساسية علم الكلام للكتاب والسنة من
حيث ان ثبوت حقيتهما موقوف على بعض مسائل علم الكلام فالحاصل ان الحيثية مختلفة لم يلزم كون
اساسية علم الكلام للكتاب والسنة الذين هما اساسان له لان الحكم بكون العلم اساسا لنفسه ولو سلم
الاتحاد فى الجهة فلا نم لزوم اساسية الشيء لنفسه فان ما يكون اساسا للكتاب والسنة من مسائل
علم الكلام مسئلة وجود الواجب واختياره وقدرته والبعثة وما يكون الكتاب والسنة اساسا له
ليست تلك المسائل لما عرفت من انها عقلية صرفة لا مدخل لهما فيها فيكون اساسيتهما بالنسبة الى غير
المسائل فلا يلزم كون الشيء اساسا لنفسه وكون العقايد المذكورة من الكلام وكون علم التوحيد
والصفات موسوما بالكلام لا يوجب تحاوجا غاية ما لزم من ذلك ان يكون بعض مسائل
الكلام اساسا للبعض الآخر ولا محذور فيه فعلى هذه القرينة الاخيرة يعنى قوله واساس قواعد
عقايد الاسلام ترقى فى المدح لعلم توحيد الواجب وصفاته وليس ذلك الترقى فى القرينة الاولى

وهى قوله ومبنى علم الشرايع والاحكام وذلك لشمول القرينة الاولى للكتاب والسنة فانهما اى علم
التوحيد والصفات والكتاب والسنة متساويا الاقدام فى تلك الصفة لكون كل واحد منهما مبنى علم الشرايع
والاحكام فليس لشيء منهما فضل فى تلك الصفة اى فى كونه مبنى علم الشرايع والاحكام فضلا عن ان يكون
لعلم التوحيد والصفات فضل فيها بخلاف القرينة الثانية فانها مخصوصة بعلم التوحيد والصفات
غير شاملة للكتاب والسنة لانهما لا يكونان اساسين لاساس عقايد الاسلام والا لزم ان يكونا
اساسين لنفسهما فعلم ان له اى لعلم التوحيد والصفات فضلا فى تلك الصفة اعنى اساس قواعد
عقايد الاسلام فيكون فى تلك القرينة ترق فى المدح لعلم التوحيد والصفات ولو قيل حصول الترقى
فى القرينة الثانية من جهة انهما تدل على علم التوحيد والصفات ولو قيل حصول الترقى
فى القرينة الثانية اساس للكتاب والسنة بخلاف القرينة الاولى فانها تدل على ذلك لكان له وجه
وما قيل ان القرينة الثانية ايضا تشمل الكتاب كالقرينة الاولى فلا يكون فى القرينة الثانية ترق
فى المدح كالاولى وذلك لما توهم من ان علم التوحيد والصفات المسمى بالكلام يكون اساسا لاساس
عقايد الاسلام فيجب ان يكون الكلام اساس العقايد لما ثبت من ان اساس الاساس اساس و
يلزم من ذلك ان يكون الكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام والكتاب اساسها فيكون
اساسه فنقول الكتاب اساس الكلام والكلام اساس العقايد فالكتاب اساس اساس العقايد
لان اساس اساس الشيء اساسه فلم توجب القرينة الثانية ايضا زيادة المدح والترقى فيما لا
تشتمل الكتاب مثل الاولى يرد عليه انا لا نم ان اساس الاساس هو اساس وقد مر سند ذلك
المنع سابقا فلا يحتاج الى الاعادة ويمكن فى توجيه ما افاده الشارح من ان علم الكلام اساس
قواعد عقايد الاسلام ان يقال ان اساس العقايد الاسلامية ادلتها التفصيلية وعلم
الكلام اساس لتلك الادلة التفصيلية بناء على ان معرفة استنباط المسائل منها ومعرفة
صحة تلك الادلة ووجوهها متوقفة على معرفة مباحث النظر والاستدلال لا يتوقف على صحة
العلم اى علم الكلام بناء على انها اى مباحث النظر والاستدلال جزء منه على ما هو المذهب
المختار وانما قلنا فكذلك لما فيه من الاختلاف هل يكون مباحث النظر جزءا من الكلام او لا
فالمختار انها جزء له وذهب بعض الى خلافه يرد عليه ان هذا الوجه لا يدل على اساسية

الكلام لعقايد الاسلام اذ غاية ما لزم من ذلك السلبية جزء الكلام لعقايد الاسلام والسلبية الجزئية
لا يوجب السلبية الكلية على انا نقول معرفة الاستنباط والصحة والفساد متوقفة على معرفة مباحث
النظر مطلقا اى موضع كان لا على معرفتها فى علم الكلام لجواز ان يحصل تلك المعرفة فى علم المنطق
او غيره علم الاستدلال فلا يتم المقصود **هو الاول** هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام اى
علم يعرف فيه ذلك اى التوحيد والصفات فالمراد بلفظ العلم فى قوله علم التوحيد هو العلم المدون
مطلقا سواء كان كلاما او حيزانا او عربية او غير ذلك لكونه حصص بعلم الكلام بقرينة تقييده با
لمضاف اليه والاضافة لادنى ملابسة والمعنى المراد من ذلك التركيب هو انه علم مدون يعرف
فيه مسائل متعلقة بتوحيد الواجب تعالى وصفاته على وجه لا يخالف قانون الشرع وما ذلك الا العلم
الكلام فعلى هذا التوجيه يصير مؤدى قوله علم التوحيد والصفات مؤدى التركيب الاضافى ويصير
ذلك اللفظ مركبا اضافيا ويمكن ان يراد بقوله علم التوحيد والصفات جميع المسائل الاعتقاديات
او التصديقات المتعلقة بها او الملكات المتحصلة من تلك التصديقات من غير ان يقصد دلالة الاجزاء
على معانيها فيكون لفظ علم التوحيد والصفات مفردا وعلما لتلك المسائل ولقبا لها كلفظ الكلام
فيكون المعنى المستفاد منه بهذا الاعتبار هو المعنى اللقبى وبهذا الاعتبار موافقا لما نقله من
شارح المقاصد حيث قال والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد
والصفات تسمية باشرف اجزائها واسمائها ويحتمل ان يراد به بعض المسائل الاعتقادية
المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته دون جميعها فيصير لفظ علم التوحيد والصفات لقبا
لذلك البعض من المسائل ثم نسبة الوسم الى الكلام اى تسمية ذلك البعض من المسائل با
لكلام الموضوع لمجموع الاعتقاديات لكونه اى لكون ذلك البعض اشهر المباحث فى علم
الكلام **هو الاول** المنجى عن غياهب الشكوك وفى هذه القرينة اشارة الى غاية من
فوايده اى فوايد علم الكلام وفى كلام المحشى اشارة الى ان فوايد الكلام كثيرة والمذكور
ههنا بعضها وفى شرح المواقف هكذا فايدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص فى قوته
النظرية وهو الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان الثانى بالنظر الى تكميل الغير و
هو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة

ليحيى عليهم هذا الالزام المشتمل على تفضيح ما جرهم الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا
له تكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين الى عقايده عن
ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية
اى يبتنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود
صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه
واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس و
اذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين
بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه
الخامس بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية باخلاص الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال الدنياوية اى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد يرجى قبول
العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين فان هذا الغرض
مطلوب فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات انتهى كلامه والغياهب جمع غيهب كالمستدسول الظلام وهو
منتهى غياهب والمراد بالشك ههنا هو التردد فى الامور الواجب اعتقادها يقينا من
غير ان يترجح شىء من طرفيها عنده وبالوهم تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا وبذلك
علم انه فى مادة الشك لا يتحقق الحكم اصلا بخلاف الوهم فانه حكم مرجوح ويسمى الطرف
الراجح ظنا فيكون مشابهة الشك للظلمة اتم من مشابهة الوهم لها فلذلك خص الغياهب
التى هى الظلمات الشديدة بالشكوك التى ليس فيها حكم اصلا كالظلمة المطلقة بالاوهام
والى هذا اشار المحشى بقوله فلعلهما ان الشك على الوهم ظلمة اضاف الغيهب الذى هو الظلمة
الشديدة اليه اى الى الشك والظلمة المطلقة الى الوهم **هو الاول** ثم الملة والدين هما اى معنيا
لفظ الملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة فى اللغة معناه ان الشارع
وفى عرف العلماء من المتكلمين والفقهاء عبارة عن الاحكام التى جاء بها النبى سواء كانت متعلقة
بالاعمال كعلم الفقه او بالاعتقاد كعلم الكلام فتلك الاحكام من تلك الحيثية شريعة ومن حيث
انها تطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والملة مأخوذة من الاملال وهى

الاملال بمعنى الاملاء والكتابة وقيل تلك الاحكام من حيث انها تجتمع عليها الامة ملة وبالجملة
التفاوت بين الشريعة والملة والدين بحسب الاعتبار والاضافة واما بحسب الذات فهي متحد
ما هو الاول في دار السلام اي الجنة سميت الجنة بها اي بدار السلام لسلامة اهلها عن
كل الم وآفة ولان في الجنة تقول لاهلها اي يوم الوصول سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين
ولان السلام من اسماء الله تع فاضيفت اليه تع تشريفا له وتعظيما ومعنى هذا الاسم
ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فهو صفة سلبية وقيل معناه هو
الذي منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدء والمعاد فيكون صفة فعلية وقيل سلم
على خلقه قال الله تع سلام قولا من رب الرحيم فيكون صفة كلامية فوجه تخصيص هذا الاسم
بالجنة من بين سائر الاسماء ظاهر وجه الظهور المناسبة بينهما فانه لما كان اهلها سالمة عن ما
ينافي طباعهم ويأبى فيها صارت مناسبا للمعنى الاول وباعتبار سلامة اهلها عن كل آفة و
الم يصير مناسبا للمعنى الثاني وباعتبار وقوع سلام الله عليهم في الجنة يصير مناسبا للمعنى الثالث
ما هو الاول طاوياً كشح المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض يقال طوى
كشحه عن الامر اذا اخفاه وستره فمعنى طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال معرضا عنهما
وهو حال من الشرح **ما هو الاول** الاطناب والاخلال بالجر اي بجر كل واحد من لفظي الاطناب والاخلال
ومجموعهما اي مجموع الاطناب والاخلال بدل عن الطرفين الواقع في قوله متجافيا عن طرفي
الاقتصاد وبيان لهما ولو قال قائل ان يقول ان البدل من الطرفين لما كان هو مجموعهما من حيث
المجموع لا كل واحد بانفراده كما لا يخفى لم يلزم الاعراب الا في الآخر من اللفظ الاول يكون
بمنزلة وسط الكلمة فلا يلزم ذلك اجاب عنه بقوله ولما تعدد المتبوع معنى اي الاعراب على
كل منهما وحصول ذلك المطلوب هو ان هذا السؤال انما يتم اذا لم يعتبر التعدد في معنى المجموع كعبد الله
علما فانه لم يقصد بكل واحد من لفظي العبد والله معنى بل يقصد منهما معا معنى واحد واما اذا اعتبر
في معنى المجموع كما فيما نحن فيه فليس كذلك فانه قصد من الطرفين امران احدهما بالاطناب والآخر بالاخلال
فكانهما تابعان لامرين كل واحد منهما فيجب رفعهما اي رفع لفظي الاطناب والاخلال على انهما خبر
المبتدأ المحذوف اي هما الاطناب والاخلال اعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ

ماد

٨

مساو له اولا لانه اما ان يكون ناقصا عنه او زائدا والناقص اما ان يكون وافيا اولا والزائد اما ان
يكون لفائدة اولا والزائد الغير المفيد اما متعين اولا اما المقبول من طرق التعبير عن المراد فهو
تادية اصله بلفظ مساوله اي لاصل المراد وبلفظ ناقص عنه واف او بلفظ زائد عليه لفائدة
فالمساواة ان يكون اللفظ بمقدار اصل المراد والايجاز ان يكون اللفظ ناقصا عنه وافيا به
والاطناب ان يكون اللفظ زائدا عليه لفائدة واحترز بواف عن الاخلال وهو ان يكون اللفظ
ناقصا عن اصل المراد غير واف ببيانه واحترز بفائدة عن التطويل وهو ان يكون اللفظ زائدا
على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعينا وعن الحشو وهو الزيادة لا لفائدة بحيث
يكون الزائد متعينا وهو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون واذا عرفت
ذلك علمت ان كل واحد من الايجاز والمساواة والاطناب مقبول واما غير المقبول من الطرق المذكورة
فهو الاخلال والتطويل والحشو سواء كان مفسدا او لا فيحمل لفظ الاطناب في كلام الشارح
على المعنى المصطلح وحمل لفظ الاخلال على المعنى الايجاز كما يتبادر من عبارة الشارح فلا معنى للتجافي عن
ذلك فينبغي ان يقال المراد بالاقتصاد الطريق المقبول ايجازا كان او اطنابا او مساواة والمراد
بالاطناب التطويل والحشو مفسدا كان او غيره والاخلال مستعمل في معناه الحقيقي **ما هو الاول** وهو
حسبي ونعم الوكيل رد الشارح العلامة التفتازاني في بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية
اي قوله ونعم الوكيل انشائية فلا تعطف على الجملة الاولى التي هي الاخبارية اي قوله وهو حسبي
وكذا رد عطف الجملة الثانية على قوله حسبي فقط اذ لا يصح ذلك العطف اصلا باعتبار نفسه لكونه
مفردا وعطف الجملة على المفرد غير جائز ولا باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان بهذا الاعتبار
جملة لكنه خبر اي جملة خبرية ايضا كما يكون هو حسبي كذلك وانما قلنا انه لا يجوز عطف الانشاء
على الاخبار بالواو لانها للجمع والجمع بين الشيئين تقتضي مناسبة بينهما وان يكون بينهما مغايرة
في الجملة لئلا يلزم عطف الشيء على نفسه واذا اختلفا الجملتان خبرا وانشاء لفظا ومعنى يكون
بينهما كمال الانقطاع وغاية الانفصال فلا يصح العطف الا اذا كان الفصل موهما لخلاف
المقصود هذا مؤدى ما قال علماء المعاني فان كان بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام تعين الفصل
ويرد عليه اي على الشارح العلامة انك صدقت انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار

لكن لم قلت ان عطف نعم الوكيل على قوله وهو حسبي من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وانما يكون
كذلك لو كان المراد بالجملة الاولى اعني قوله هو حسبي الاخبار بانه تع كاف وليس يجب ذلك و
ان كان معناه الظاهري هو ذلك الاخبار لجواز ان يكون المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل
لا الاخبار عن الله تع بانه تع كاف وهو اى جواز ارادة هذا المعنى من ذلك اللفظ ظاهر و
ان كان حمل العبارة المذكورة على هذا المعنى خلاف الظ وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
من غير ان يجعل الاخبار بمعنى الانشاء او على العكس بل يؤخذ عطف الحاصل من مضمون احدى
الجملتين على الحاصل من مضمون الاخرى ويعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية
والانشائية كما جوزه صاحب الكشاف حيث ذكر في تفسير قوله تع فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات
ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار انه ليس المعتمد بالعطف هنا هو الامر حتى يطلب له مشاكل
من امر او نهي يعطف عليه وانما المعتمد بالعطف هنا هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة
على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمروا بالعفو
والاطلاق قال العلامة التفتازاني في المطول هذا الذي ذكره صاحب الكشاف حسن دقيق لكن
من يشترط اتفاق الجملتين خبرا وانشاء لا يسلم صحة ما ذكره من ذكره من المثال ولهذا قال صاحب
الملخص ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله اى فانذرهم وبشر الذين
آمنوا وقال صاحب المفتاح انه عطف على قل مرادا قبل يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم الآية
فكانه امر النبي عم بان يؤدي معنى هذا الكلام لانه قد ادرج فيه قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا وهذا الذي كما تقول لغلامك وقد ضربه زيد قل لزيد ما تتجه ان يضرب غلامي وانا المنعم
عليك بانواع النعم ورد ما قاله العلامة التفتازاني من ان العطف في قوله هو حسبي ونعم الوكيل من
قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو غير جائز بعض الفضلاء ايضا في الحاشية ايضا في الحاشية
المعلقة بالمطول بانا نختار اولا انه معطوف على مجموع جملة وهو حسبي فذلك غير كما هو اذ يجوز
ان يقدر المبتدأ في المعطوف اى الجملة الثانية بقرينة ذكره اى المبتدأ في الجملة السابقة
اى المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل يعني يصير المعطوف بعد تقدير المبتدأ هكذا او هو

نعم

حاشية: ... على تأويل وهو مقول في حقه نعم الوكيل لان الانشاء لا يكون خبرا الا بتأويل ...

نعم الوكيل فيكون قوله وهو نعم الوكيل جملة اخبارية كما تكون الجملة الاولى اى قوله هو حسبي اخبارية
ومعنى المعطوف ح على ما هو المشهور يصير هكذا وهو مقول في حقه وشانه نعم الوكيل وغاية ما
لزم من ذلك ان يكون متعلق خبر تلك الجملة الخبرية جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها
على الجملة الاسمية الخبرية السابقة كما لا يخفى فنختار ثانيا انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار
تضمنه معنى محسبي ويكفيني فان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات فيجوز عطفها
على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في التفنن نكتة كما في قوله تع ان الله يبشرك بكلمة منه
اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس فان وجيها ومن المقربين
ويكلم احوال من كلمة كما صرح به في الكشاف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكليم الى صيغة
الفعل تنبيها على تجدده فهنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه تم قال
ذلك الفاضل ايضا في الحاشية المذكورة عقيب ما نقلنا عنه واما قول انه تع في المطول لكنه
في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه انه يجوز ذلك اى عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب ويدل عليه اى على الجواز نص العلامة الزمخشري في سورة النوح
في تمثيله بقولك تقول زيد نودي للصلوة وصل في المسجد وكفاك به حجة قاطعة قطعا فيما
على جوازه في قوله تع وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان الجملة اللاحقة الانشائية عطف على
الجملة السابقة الخبرية التي لها محل من الاعراب وهي قوله حسبنا في قوله تع قالوا حسبنا الله
واما قلنا ان تلك الجملة لها محل من الاعراب لكونها مقول القول فيكون الجملة اللاحقة المعطوفة
عليها وهي نعم الوكيل ايضا مقول القول فذلك لان هذه الواو المذكورة في قوله تع ونعم الوكيل
من الحكاية يعني ان هذا الواو واو ذكره الحاكي لا من قولهم المحكي فان قولهم ليس الا حسبنا
الله نعم الوكيل بدون الواو ونعم الوكيل مع الواو اذ لا مجال للعطف فيه اى في قولهم الا بتاويل
بعيد لا يلتفت اليه وهو اى التاويل البعيد ان يقال تقديره اى تقدير قولهم ونعم الوكيل و
هو نعم الوكيل او يقال تقديره هكذا وقلنا نعم الوكيل او غير ذلك مما يحتمله العبارة احتمالا
بعيدا وليس هذا اى جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب مختصا بما
اى بالجملة المحكية المذكورة بعد القول بل يجري في غيرها من المواضع لانه لا يشك من له

لخ

مسكة في قولنا زيد ابوه صالح وما افسقه وزيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه اي على كلام
هذا الفاضل انه يحتمل ان يكون الواو في الاية اي قوله تع قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل من قولهم
الحج ويكون للعطف على الجملة الخبرية المقدر صدرها وهي قوله حسبنا الله بتقدير المبتدا في
المعطوف اما الضمير المرفوع او المقول او غير ذلك مما يناسب المقام وقد مر تصوير ذلك لا يذهب
عليك ان هذا تاويل بعيد لانه تقدير امر من غير قرينة لفظية ولا معنوية اذ ليس اللفظ يدل عليه
وليست الحال والمقام دالتان عليه فلا توجد فيه قرينة لا حالية ولا مقالية ولا نعني بالتاويل
البعيد الذي ذكره الفاضل الا امثال ذلك فلا يرد على الفاضل المذكور هذا الايراد ونقول
ان الواو من قولهم الحج ولا يحتاج الى تقدير امر يجوز عطفه على الخبر المقدم اعني قوله حسبنا الله
وليس فيه محذور ايضا لكونه انشاء كالمعطوف اعني قوله نعم الوكيل ولا يذهب عليك ايضا
ان هذا من قبيل عطف الجملة التي ليس لها محل من الاعراب على المفرد فذلك ايضا تاويل بعيد فلا
يرد هذا ايضا على الفاضل المذكور ثم نقول واما قوله قدس سره اذ لا يشك من به مسكة في
حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله وغير ذلك من الامثلة التي ذكرها فجوابه ان حسن المثال
المذكور بل حسن الامثلة المذكورة بدون التقدير اي تقدير المبتدا في المعطوف محال و
بعد تقدير المبتدا فيه اي في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه فلا يفيد ذلك ما ادعيتمو
من جواز عطف الانشاء على الاخبار لا يذهب عليك ان دعوى امتناع حسن المثال
المذكور غير بينة ولا مبينة فلا يفيد المطلوب وعلى تقدير صحتها لا ينافي ما ادعيناه من الجواز
لاحتمال ان يكون جائزا غير حسن **بحث الاول** اعلم ان الاحكام الشرعية للفظ الحكم معان
ثلثة بل سبعة احدها نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا وهي المعتبر عنها بقولهم ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة فهذا المعنى من المعلومات وثانيها ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها اي
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو المسمى بالتصديق عند الحكماء فهذا المعنى
من العلوم وثالثها خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اي طلب الفعل
من العبد مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدون المنع عن الترك وهو الندب او طلب
الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة او بالتخيير وهو اباحة الفعل والترك

للمكلف فقوله كالوجوب مثال للاقتضاء والاباحة للتخيير فيكون ههنا اشارة الى الندب و
التحريم والكراهة وهذا المعنى اللفظي اي المعنى الثالث للحكم غير مراد ههنا اي في هذا المقام
وذلك لان متعلق الحكم بالمعنى الثالث كما يستفاد من تعريفه هو افعال المكلفين والافعال ليست
الا الاعمال والاحكام المذكورة في الشرح منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فالحكم
المذكور في الشرح اعم باعتبار المتعلق من المعنى الثالث للحكم اي الخطاب والاعم غير الاخص فلا يكون
المراد بالحكم المذكور في الشرح المعنى الثالث فان قيل هذا العموم انما يتم اذا كان الفعل منحصرا في
العمل وكان العمل قسيما للاعتقاد فانه وان سلم قسيمة العمل للاعتقاد فلا نسلم انحصار الفعل في العمل
فان العمل ليس الا من افعال الجوارح والفعل اعم من افعال الجوارح وافعال القلوب وفعل القلب ليس الا
الاعتقاد فيعم الفعل الاعتقاد والعمل فلا يتم بيان المغايرة بين المعنى الثالث للحكم وبين الحكم
المذكور في الشرح فلم لا يجوز ان يكون المراد بالحكم المذكور في الشرح المعنى الثالث قلنا لانه وان
عم الفعل الاعتقاد بحسب اللفظ كما بينتم لكنه لو كان المراد به المعنى الثالث يلزم انحصار مسائل
علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته كالندب والتحريم والكراهة والاباحة وذلك لان
علم الكلام هو العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد كما تقرر في موضعه وسيجيء في الشرح
ايضا فاذا كان المراد بالاحكام المأخوذة في تعريف علم الكلام المعنى الثالث اي خطاب الله تع
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير انحصر مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته
قطعا وذلك باطل جزما لان تلك المسائل ليست من مسائل الكلام فلا يصح عدها منه فضلا عن ان يصح
انحصار مسائله فيها وايضا لو كان المراد بالحكم ههنا المعنى الثالث يلزم منه استدراك قيد الشرعية
في كلام الشارح حيث قال اعلم ان الاحكام الشرعية اذ الاحكام على تقدير ان يكون المراد بها خطاب
الله تع ليست الا شرعية اللهم الا ان يحمل عبارة الشارح على التجريد وحذف بعض معنى اللفظ واراد
البعض في اللفظ الاول اي لفظ الاحكام في قوله ان الاحكام الشرعية يعني يجوز ان يقال المراد
بالحكم المعنى الثالث مجردا عنه قيد الله فالمراد بلفظ الاحكام خطابات متعلقة بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير فلا يبقى قيد الشرعية مستدركا او يقال يجوز ان يكون المراد بالاحكام المعنى
الثالث ولا يلزم الاستدراك لجواز ان يحمل كلام الشارح على التاكيد في اللفظ الثاني يعني يجوز

ان يكون لفظ الشرعية تاكيدا لما يستفاد من لفظ الاحكام التزاما او يجعل التعريف للحكم الشرعي
يعني يجوز ان يقال المعنى الثالث للحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
من غير تقييد للخطاب بالله تع لكن التعريف المشهور اعني قولنا خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين ليس تعريفا لمطلق الحكم بل يكون تعريفا للحكم الشرعي فلذلك اخذ فيه قيد الله تع او تعال
الاستدراك انما يلزم اذا كان قيد الشرعية في الموضعين كما خوذا بطريق المطابقة وفي الآخر
بطريق الالتزام فلا يلزم الاستدراك فلا احتياج الى الحمل على التجريد ولا على التاكيد الا ان يقال المراد
بالتاكيد التصريح بما علم بالالتزام وبالجملة فعلى التقادير يندفع لزوم الاستدراك لكن لا يندفع
لزوم اللطف فلا يجوز الحمل على المعنى الثالث فيجب ان يقال المراد بالحكم في قوله اعلم ان الاحكام
الشرعية اما المعنى الاول اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وح فوجهه اي وجه صحة
تعلق العلم به اي بالحكم بالمعنى الاول المتفاد هو انه فكل التعلق من قوله والعلم المتعلق با
لاولى اي الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والاحكام والعلم المتعلق با
لثانية اي الاحكام الشرعية المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات ظاهر اي وجه
صحة ذلك التعلق ظاهر لكونه تعلق العلم بالمعلوم وتعلق التصديق بالمصدق لان المراد
بالعلم على هذا التقدير التصديق اي الصورة الحاصلة في الذهن مع الاذعان ولا شك
في انه يجب ان يكون لكل صورة ذو صورة وان ذا صورة التصديق ليس الا وقوع النسبة
اولا وقوعها الذي هو المراد بالحكم ههنا ومعنى تعلق التصديق به كون صورة له وادراكه وكل
ذلك امر ظاهر لمن له ادنى وقوف باقسام العلم او يقال المراد بالحكم ههنا المعنى الثاني اي ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فح يكون علما فلا يظهر وجه صحة تعلق العلم به وانه اي تعلق علم
من المتعلقات الممكنة التحقق فيجب ان يجعل العلمان في قوله ان العلم المتعلق بالاولى والعلم
المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل والقضايا القضية عبارة عن مجموع المعلومات الاربع
المتالفة من المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والحكم من حيث انها متعلقة او يجب ان يجعل
العلمان عبارة عن الملكة اي الكيفية الراسخة في النفس الحاصلة من تكرر مشاهدة التصديقات
بالمسائل حتى يتضح وجه صحة تعلق العلم بالاحكام فالتعلق على تقدير ان يكون المراد بالعلم المسائل

تعلق المسائل بالتصديقات وتعلق المعلوم بالعلم ومعنى تعلق المعلوم بالعلم كونه ذا صورة له وعلى تقدير
ان يكون المراد بالعلم الملكة فالتعلق تعلق الملكة بما يحصل بها من العلوم والادراكات ومعنى تعلق الملكة
بالعلم كونها متحصلة من تكرر مشاهدته وكثرة ممارسته وعلى التقديرين المذكورين الذين احدهما ان
يكون المراد بالحكم النسبة واقعة او ليست بواقعة وثانيهما ان يكون المراد بالحكم ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها معنى الشرعية التي قيد الاحكام بها في قوله الاحكام الشرعية ما يؤخذ من الشرع بمعنى
ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية بان لا يخالف القطعيات جريا على مقتضى نظر
العقول القاصرة كما هو ولا يكون بالشرعية ما يتوقف عليه اي على الشرع لان اثبات جميع مسائل
الكلام لا يتوقف على الشرع فان وجوده تع ووحدته وقدرته وتكلمه لا يتوقف على الشرع
بل يمكن ان يقال اثبات الشرع موقوف على تلك المسائل كما سيجي في مباحث الصفات لكن الاحكام
الاعتقادية انما تعتقد بها اذا اخذت من الشرع بالمعنى الذي ذكرناه غير مرة لا بالمعنى الذي ظاهر
عبارة المحشي ناظر اليه ووجه ذلك ختظهر لك ان حققت ما تلوناه عليك واما المعنى الرابع من
معنى الحكم فهو نفس النسبة الحكمية والخامس ادراك تلك النسبة والسادس نفس المحمول والسابع نفس
القضية فان لفظ الحكم يطلق على هذه المعاني وكان انها مجازي وايها حقيقي فلا يعلم الا الله
والراسخون في العلم وايضا يمكن ان يراد بالحكم في هذا المقام المعنى السابع وهو ظاهر لا يخفى واما
ارادة المعاني الثلثة الباقية ههنا فلا يخ عن تكلف كما لا يخفى هو الاول ومنها ما يتعلق
بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق سواء كان تعلق العلم بالمعلوم او بالعكس وسواء
كان تعلق الاشياء بطرفيه او غير ذلك فالامر ظاهر اي امر تعلق الحكم بالعمل او بكيفيته كما وقع
في العبارة الاولى اي قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل وكذلك تعلق الحكم بالاعتقاد كما وقع في
العبارة الثانية اي قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد ظاهر لا احتياج في صحة ذلك التعلق الى ارتكاب
المسامحة في العبارة بان يراد بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك وذلك لان المراد بالحكم كما
عرفت اما ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها او نسبة امر الى امر ايجابا او سلبا فان كان
المراد به النسبة المذكورة فتعلقه بكيفية العمل من باب تعلق النسبة بالمنتسبين وبا
بالاعتقاد تعلق المعلوم بالعلم به وتعلق المصدق به بالتصديق به وان كان المراد

بالحكم التصديقي اي ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها الذى هو المعنى الثاني للفظ الحكم فتعلقه
بكيفية العمل من باب تعلق العلم بالمعلوم والتصديق بالمتصدق به وتعلقه بالاعتقاد من باب
تعلق العلم بالعلم يرد عليه ان وجه صحة ذلك التعلق انما يظهر اذا اريد بالاعتقاد المعتقد
حتى يكون تعلق الحكم به من باب تعلق العلم بالمعلوم وتعلق التصديق بالمتصدق به اما اذا اريد به
نفس الاعتقاد ولا شك ان الحكم بالمعنى الثاني نفس الاعتقاد فلا يعلم كيفية التعلق بينهما اي بين
الاعتقادين فعلم من ذلك ان وجه صحة ذلك التعلق لا يظهر الا بعد ارتكاب المسامحة بان يراد
بالاعتقاد المعتقد او غير ذلك فان قيل لم يعتبر تعلق الحكم بنفس العمل في الفروع الاولى كما اعتبر
التعلق بنفس الاعتقاد في الفروع الثانية ولما اعتبر التعلق بكيفية العمل في الاولى فلم يعتبر
في الثانية قلنا انما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في القرينة الاولى بل اعتبر التعلق بكيفية التعلق
لان تعلقها اي تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية مطلقا اي في جميع المواد من الوجوب
والتحريم والكراهة والاباحة وغير ذلك واما تعلقها اي تعلق الاحكام بالاعتقاد فليس من
حيث الكيفية مطلقا في جميع المواد واليه اشار بقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك
فلذلك لم يعتبر الكيفية في الثانية واعتبر في الاولى وان اريد به اي بالتعلق الملحوظ
في قوله ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق
بالقضية فامر صحة التعلق غير ظاهر بل الظاهر انه ما لم يرتكب التجوز والمسامحة لم يصح التعلق و
بيان ذلك هو انه على تقدير ان يكون المراد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه فيجب ان يكون المراد
بالحكم الاسناد الذى هو المعنى الاول فتعلقه بكيفية العمل تعلق الاسناد بطرفيه واما تعلقه بالاعتقاد
فلما لم يكن من باب تعلق الاسناد بطرفيه فيجب ان يراد بالاعتقاد في الفروع الثانية على هذا
التقدير المعتقدات فيصير تعلق الحكم بها تعلق الاسناد بالطرفين ايضا وعلى تقدير ان يكون
بالتعلق تعلق التصديق بالقضية يجب ان يكون المراد بالحكم المعنى الثاني اي ادراك وقوعها اولا وقوعها
في تعلقه بكيفية العمل من باب تعلق التصديق بالقضية واما تعلقه بالاعتقاد فلما لم يكن من باب
تعلق التصديق بالقضية فيجب ان يراد بالاعتقاد في الفروع الثانية المعتقدات ايضا
مثل وجوب الواجب ووحدته وغير ذلك فيصير تعلق الحكم بها تعلق التصديق بالقضية فج اى

فهي

فهي اذا عرفت ان علم الشرايع والاحكام هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية
العمل علمت ان فيه اي في ذلك التعريف اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل واما ما يتوهم من ان
موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة يعني ما لم يدخل وقت الظهر
مثلا لم يجب صلوته فذلك الوقت من مسائله اي الفقه وليس موضوعه اي موضوع ذلك القول الذى
هو من مسائل الفقه بعمل بل الموضوع في تلك المسئلة ليس الا الوقت والزمان ولانهم عدوا الفرائض
اي العلم المتعلق بقسمة الميراث بابا من كتب الفقه وموضوعه اي موضوع ذلك العلم المتعلق
بقسمة الميراث ليس هو العمل بل موضوعه التركة ومستحقوها من الورثة كما يشعر به قوله تع للذكر
مثل حظ الانثيين فان الموضوع في ذلك القول هو ما تركه الميت دون عمل من الاعمال فعلم من
ذلك ان موضوع الفقه ما يعم الفعل والزمان والتركة والورثة فلا يصح القول بان موضوع
الفقه ليس الا العمل فهي حكم به فوقه اعطاء لا يقال موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع الفن لما تقرر في
علم الميزان من ان موضوع المسئلة اما موضوع العلم كقولنا في علم الطبيعي للجسم المتغير واقع في
الزمان او نوع من موضوع العلم كقولنا النار خفيفة بالطبع في علم الطبيعي ايضا او عرض
ذاتي كقولنا الحركة قابلة للتجزي الى غير النهاية او نوع عرضه الذاتي كقولنا الزمان غير مركب من
الآنات او عرض ذاتي لعرض ذاتي ليس البطؤ لتخلل السكنات او مركب منهما كقولنا كل جسم
متحرك بالحركة المستقيمة فالجسم متحرك قبله وما ذكرته من المواد المذكورة فهي من مسائل الفقه فعدم
كونه موضوعها عملا لا يوجب التعميم في موضوع الفن لانا نقول هذا انما يتم اذا كان الورثة
والتركة والزمان من اقسام العمل وانواعه او من اعراضه الذاتية ~~او من الاعراض الذاتية~~ لانواعه
او للعوارض الذاتية او المركب منهما وليس كذلك اعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية والمراد [illegible] شيء الذاتي والمراد بالعرض الامر الخارج سواء كان محمولا او والمراد
بالعرض الذاتي ما يعرض الشيء لذاته او الامر يساويه في الصدق او التحقيق واذا كان ذلك
الامر اعتباريا وتحقيق ذلك الامور انما هو في كتب المنطق في بحث الموضوع فمن اراد الاطلاع
عليه فليرجع اليها فعلى هذا قولنا وانما ما يتوهم وجوبه انما يتوهم يعني ما يتوهم من ان الزمان
والتركة والورثة يصير موضوعا لمسئلة الفقه في المباحث المذكورة بحسب الحقيقة فغير مسلم فان

ذلك القول اي قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة لايكون محمولا على المعنى المتبادر منه بادى الراى
بل هو مصروف عن الظاهر ومرجع الى بيان حال العمل بتاويل ان فعل الصلوة تجب بسبب دخول
الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة محمول على خلاف الظاهر وفي قوة قولنا ان الوضوء مندوب
فيه النية ولا شك ان الصلوة والوضوء في عرف الفقهاء عبارة عن الاعمال المخصوصة ثم الجواب
عما توهم من ان موضوع علم الفرائض هو التركة والورثة هو ان يقال انه ينبغي ان يكون
موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين المستحقين اي الورثة دون التركة والورثة
كما اشار اليه من عرفه اي علم الفرائض بانه علم باحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين
الورثة لا التركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه على وجه يشمل غير الاعمال
مما لم يقل به احد فكل مسئلة ترد عليك ولا يكون موضوعها العمل ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا
لنوعه ولا لعرضا الذاتي ولا مركبا منهما يجب التاويل والعدول عن الظاهر بما عن مخالفة اجماع
الفقهاء واهل الاصول **هو الاول** وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل
العطف اي عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين بحرف عطف واحد وفي جوازه اختلاف
فذهب جماعة الى امتناعه مطلقا بناء على ان الواو ضعيف العمل فلا ينوب مناب عاملين مختلفين
دفعة فاذا لم يجز النيابة المذكورة لم يتصور عمله في معمولين مختلفين عملا بطريق النيابة وجوزه
بعض النحاة فيما كان احد المعمولين مجرورا ومقدما على المعمول الآخر نحو ما كان فلك الاولى
منصوبا ومنهم صاحب الكافية ابن الحاجب فانه جوزه في قوله بالضمة رفعا والفتحة نصبا و
الكسرة جرا وفي قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو مثلا وان الشارح العلامة التفتازاني تبعه
في ذلك وجوزه اي عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين في قوله العلم المتعلق بالاحكام
علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات بناء على ان المجرور مقدم على المنصوب
فان المعمولين لعاملين مختلفين هما لفظ الاولى المجرور بالباء ولفظ علم الشرايع المنصوب
بلفظ يسمى والشيئان المعطوفان عليهما هما لفظ الثانية المجرور ولفظ علم التوحيد المنصوب
والثانية معطوف على الاولى وهما مقدمان وعلم التوحيد معطوف على علم الشرايع وهما
مؤخران يرد عليه ان هذا العطف انما يكون من قبيل عطف الشيئين على معمولي عاملين مختلفين

اذا

اذا كان عبارته هكذا والثانية علم التوحيد والصفات من غير اعادة الجار في الثانية وليس كذلك فانه
اعاد الجار فيها حيث قال وبالثانية كما يشهد به تتبع النسخ فالمعطوف الاول هو الجار والمجرور
معا وهو معطوف على الجار والمجرور معا وليس الجار والمجرور معا في موضع الجر اذ الجار
منهما على انه يستحيل دخول الجار على الجار والمجرور الغير الحكميين وللحق ان الباء في قوله بالاولى صلة
التعلق وليس لقوله بالاولى محل الاعراب ولو سلم فليس محله الا النصب فلم يكن العاملان
مختلفين فلم يكن العطف المذكور من قبيل عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين لا يقال
لم يحكم المحشي بان هذا العطف عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين بل حكم بان العطف
المذكور من قبيل ذلك العطف فلا يرد عليه شيء لانا نقول لم يرد المحشي بذكره لفظ من قبيل
ان العطف المذكور مماثل او مشابه للعطف على معمولي عاملين مختلفين كما يشعر به قوله
والمجرور متقدم وذلك امر ظاهر بل اراد ان هذا العطف هو عطف شيئين على معمولي عاملين
مختلفين فيرد عليه ما اوردناه عليه فلا تغفل ولقائل ان يقول قول الشارح وبالثانية علم
التوحيد والصفات لا يصح على اطلاقه لان العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد قد
لا يكون علم الكلام كما صرح به الشارح حيث قال في التلويح ان الاحكام الشرعية النظرية منها
اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا هذا كلامه وبه اي بهذا التمثيل يظهر
ان العلم المتعلق بالاحكام الاعتقادية قد يكون من مسائل اصول الفقه فليس العلم المتعلق با
لثانية اي بالاحكام الشرعية المتعلقة بالاعتقاد على الاطلاق علم التوحيد والصفات
لان حجية الاجماع اي قولنا الاجماع حجة من مسائل اصول الفقه مع انه من الاحكام الاعتقادية
كما يظهر من تمثيل الشارح فبطل الحصر المستفاد من قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات
ويمكن الجواب عنه بان كلامكم هذا انما يتم اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون المسئلة المذكورة
من علم الكلام ولم يثبت بعد وكونها من مسائل اصول الفقه لا ينافي كونها من مسائل علم
الكلام لجواز اشتراك العلمين في بعض المسائل اذا تحققت جهة التغاير كما ان المسئلة التي
نحن فيها كذلك فان هذه المسئلة اي الاجماع حجة مشترك بين الاصوليين اي اصول الفقه
واصول الدين الذي هو الكلام ويتحقق المغايرة بحسب جهة البحث فانها من حيث انها

معلوم يتعلق بها اثبات العقايد الدينية والاعتقادية الاصلية هي من مسائل الكلام ومن حيث
انها دخلا في معرفة استنباط الاحكام الشرعية العملية الفرعية من مسائل اصول الفقه بناء
على ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية الاصلية
لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال
الاجسام والجواهر والاعراض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء التي لا تتجزى وقبول
الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن المعلوم من الحيثية
المذكورة وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية اي الكتاب والسنة والاجماع من حيث انها
تستنبط عنها الاحكام الشرعية الفرعية العملية هو الاول اشهر مباحثه يشير الى ان
له مباحث أخر غير مباحث التوحيد والصفات لكن ليست في درجة مباحث التوحيد
والصفات في الشهرة والاشتهار فنقول صحة ذلك التعميم اما عند من يقول ان موضوعه اي
موضوع علم الكلام هو المعلوم الاعم من ذات الله تعالى وصفاته كما ذهب اليه الجمهور
فظ لان الكلام على هذا التقدير وراء مباحث التوحيد والصفات مباحث أخر كمباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض وغير ذلك من مباحث النظر وما يتعلق بذلك ومن
مباحث الامامة وغير ذلك واما وجه صحة التعميم عند غيره اي غير من يقول ان موضوعه
اعم من الذات والصفة وهو من يقول ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى والصفات
الثبوتية دون جميع الصفات فيكون لعلم الكلام وراء مباحث التوحيد والصفات الثبوتية
مباحث أخر وهي مباحث الصفات السلبية والافعال والاحوال والنبوة والامامة
وانما قلنا ان المراد بالصفة في قول الشارح علم التوحيد والصفات الصفات الثبوتية دون
مطلق الصفات لان المراد بالصفة المطلقة اي الصفة الغير المقيدة بامر عندهم هي الصفة
الذاتية الوجودية وهي الصفات السبعة المشهورة دون جميع الصفات ولهذا اي و
لان المراد بالصفات المطلقة هي السبعة المشهورة دون جميع الصفات لم يعد جامباحث
الصفات السلبية ومباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات
وكلام الشارح في أخر هذا الكتاب ناظر الى ذلك حيث قال ان مقاصد علم الكلام مباحث

الذات

الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة وان رجع الكل الى صفة ما باعتبار ان
يقول معيد للاجسام مرسل للنبي الى غير ذلك من الاعتبارات واختلاف العبارات على انا نقول
لو فرضنا ان الصفة المطلقة عامة لجميع الصفات والاحوال والافعال والنبوة فمع ذلك يبقى
للتعميم وجه وهو ان يقال ان مباحث التوحيد والصفات على تقدير ان يكون الصفة عامة غير
محيط بجميع المباحث المذكورة في كتب الكلام ايضا فيكون للكلام وراء مباحث التوحيد
والصفات مباحث أخر فيكون الشهرية مباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى تلك
المباحث وهي مباحث الامامة وانما قلنا ان الصفة لا تعم الامامة لان مباحث الامامة انما
هي من الفقهيات كما سيجيء في بحث الامامة ان شاء الله تعالى الا عند بعض الشيعة فانهم زعموا
ان مباحث الامامة ايضا من الاحكام الاعتقادية والعلم المتعلق بها داخل في علم الكلام فلذلك
ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة و
المعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والشيعة هم الذين شايعوا عليا وقالوا انه
الامام بعد رسول الله عم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه
وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده والله الهادي
الى سبيل الرشاد هو الاول وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين الخ هذا القول
تمهيد لبيان شرف العلم وتوطئة لبيان غايته اعلم ان ما يتادى الشيء اليه ويترتب عليه
يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان ما يتشوقه الكل طبعا
يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضهم او لا ولئلا يكون نظره عبثا او
ضلالا او بذكر منفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية علم الكلام ان يصير الايمان
اي التصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا تزلزله شبهة المبطلين والى هذا اشار
الشارح بقوله يورث قدرته على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة ومبنى ذلك ما ذكره بعد ذلك من ان براهينه الخ القطعية المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية المستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتاييد الالهي المستلزم لكمال العرفان
المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو

عن كدر الشبهات وقبول التشكيكات ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على
العدل والمعاملة التى يحتاج اليها فى بقاء النوع على وجه لا يؤدى الى الفساد وفى الآخرة
الى النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد والى هذا اشار بقوله وغايته
الفوز بالسعادات الدينية والدنياوية وما اتحدتا الغاية والمنفعة بحسب الذات والاختلاف
بينهما انما هو بحسب الاعتبار كما عرفت فعبر عن الموقوفة بالغاية ثم نقول لما كان عظم العلم وشرفه
بعظم الموضوع وشرفه وبجلالة معلوماته وباستقامة اصوله اى قواعده الكلية وفروعه اى
المسائل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسول وحشر الاجساد وبقوة حجيته ودليله
ووضوح حجيته وسبيله وشرف غايته ومنفعته فعلم الكلام اشرف العلوم واعظمها لكون
موضوعه اعلى الموضوعات وهو ذات الواجب وصفاته ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف
الغايات وبراهينه اوثق وحجته اقوى لكونها يقينيات يطابق عليها العقل والشرع ومحجته وسبيله
اوضح والى هذا اشار الشارح بقوله وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقايد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات
الدنياوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية فلو قال المحشى هكذا هنا
تمهيد لبيان اشرفية علم الكلام وغايته لكان انسب بقول الشارح وفى كلام الشارح
مع ذكر الاشارة المذكورة اشارة لطيفة الى دفع ما يقال لنفى شرافة علم الكلام وسلب ترتب
الغاية المذكورة والغاية والمنفعة من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى عم ولا
فى عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم ولو كان له اى لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة
لما اهملوه بل دونوه لان ترك ما يكون له شرافة وعاقبة حميدة قبيح عقلا وشرعا فعلم ان
ليس له شرافة وعاقبة حميدة والا لزم تجويز ارتكاب القباحة فى حق ايمة التقى وولاة
الهدى ومحصول الدفع هو ان عدم التدوين هذا العلم لا لاجل ان لا يكون له شرف
وعاقبة محمودة بل لاجل استغناء الصحابة والتابعين عن تدوين الكلام لصفاء عقايدهم
ببركة صحبة النبى عم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة
الى الثقات وما قيل ان ترك ما يكون له عاقبة حميدة وشرافة وعظم قبيح انما يتم اذا لم

تحصل

تحصل تلك الغاية بدون تحصيل ذلك الشىء وهو اى عدم حصول تلك الغاية بدون ذلك فى حقهم
ممنوع بل معلوم البطلان فلا يلزم من القول بشرافة علم الكلام تجويز ارتكاب القباحة فى
حقهم اى الاول لصفاء عقايدهم هذا القول مع ما عطف عليه من قوله وقرب العهد
وقوله ولقلة الوقايع والاختلافات وقوله وتمكنهم من المراجعة الى الثقات متعلق بقوله
مستغنين قدم المتعلق عليه اى على المتعلق به بحسب الوضع مع ان المتعلق به مقدم بحسب الطبع
وتقديم ما يكون مقدما طبيعيا بحسب الوضع مهم مقصود عند ارباب البصاير وكذا اى
تقديم ما يكون مؤخرا بالطبع للاهتمام فى شانه والعناية فى حقه وكذلك الاهتمام ههنا لان الاصل
من جهة انه سبب للاستغناء او للاختصاص وانما جعلنا الاختصاص سببا للاهتمام ولم
نجعله سببا مستقلا للتقديم لما ذكره الشيخ عبد القاهر فى دلايل الاعجاز من انا لم نجدهم اعتمدوا
فى التقديم شيئا يجرى مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغى ان يفسر وجه العناية بشىء
يعنى لا بد من اسناد العناية الى شىء يكون ذلك الشىء مقتضيا للعناية وعلة لها بحسب المناسبات
الوقتية وقد ظن كثير من الناس انه يكفى ان يقال قدم للعناية من غير ان يذكر من اين كانت تلك
العناية وبم كان اهم انتهى كلامه فنقول محصل كلام الشارح انهم مستغنون عن التدوين
لصفاء عقايدهم اى بسبب استغنائهم هذه الامور اى صفاء العقايد وقرب العهد و
قلة الوقايع والتمكن من المراجعة فلا يكون سبب استغنائهم عن التدوين ما يتوهم من عدم
الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهرت الفتن فى زمان مالك رضه دونوا الفقه مع انهم من
التابعين فبطل ما قيل ان هذا العلم لم يكن فى عهد التابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة
لما اهملوه وذلك لان مالكا من التابعين وهو من دون الفقه هو الاول وسموا ما يفيد معرفة
الاحكام العملية فان قلت الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق هو نفس معرفة تلك الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل لا ما يفيد ما اى معرفة تلك الاحكام ففى كلامه تدافع قلت الفقه كما يطلق على نفس
معرفة تلك الاحكام كذلك يطلق على المسائل المدللة مع دلائلها والمراد بالفقه الموقوف ههنا هو
المسائل المدللة مع الدلائل فلا خفاء فى ان من طالعها ووقف عليها لتحصل له اى لمن طالعها
معرفة الاحكام عن ادلتها لا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يقلع مادة الشبهة لان المفيد لمعرفة

تلك الاحكام ليس الا الدلائل او المبادي الفياضة وليس شيء منهما بفقه في شيء من الاصطلاح ولنا ان نقول بان
الفقه قد يطلق على المسائل المدللة فهو المجدي نفعا ايضا لان المفيد لتلك المعرفة على التقدير المذكور
اما جزء الفقه ان اخذت الدلائل في تعريفه بطريق تقييد الجزئية واما ان يكون المفيد لتلك المعرفة
قيدا للفقه ان اخذت الدلائل في تعريف الفقه بطريق القيد به بان يكون الفقه عبارة
عن المسائل المقيدة بكونها مدللة بدلائلها وذلك لان المعرفة انما يحصل من الدلائل دون
المسائل كما صرح به المحشي حيث قال فحصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تجيب عن اصل
السؤال بان تقول المراد بالفقه هو علم الاحكام الكلية كقولنا الصلوة واجبة وشرب الخمر
حرام من غير تقييد بشخص دون شخص ومن غير تخصيص بفرد دون فرد ولا يكون المراد بالفقه
معرفة الاحكام الجزئية كما يكون المراد بلفظ الاحكام في قول الشارح انما تفيد معرفة الاحكام
العملية الاحكام الجزئية لا الاحكام الكلية كقولنا صلوة زيد واجب وشرب الخمر حرام ولا
خفاء في ان معرفة الاولى تفيد المعرفة الثانية فان المعرفة الثانية لا يستنبط من المعرفة
الاولى لان علم وجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد
وعمرو وغيرهما وحرمة شرب الخمر مثلا كما لا يخفى لا يذهب عليك ان ارادة الاحكام الجزئية
من لفظ الاحكام الواقع في الشرح يأباه سوق عبارته كما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح
وايضا لفظ عن ادلتها التفصيلية لا يناسبه كما لا يخفى وقد يمكن ان يجاب عن اصل السؤال ايضا
بان يقال ان المراد بما يفيد معرفة الاحكام هو نفس معرفة الاحكام فيكون المفيد عين المفاد ولا
مشاحة في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه اذا لوحظ بينهما التغاير الاعتباري
فانه اي التغاير الاعتباري كاف في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه كما يقال علم زيد يفيد
صفة كمال فان المفاد الذي هو صفة الكمال انما هو نفس المفيد الذي هو علم زيد فان علم زيد من
حيث انه صورة مرتسمة في النفس الناطقة يسمى بهذا الاسم ومن حيث انه صفة حاصلة له بعد تحصيله
في نفسه كمال له فان علوم الانسان وساير صفاتها كلها كمالات ثانية لحصولها فيه بعد تحصيله في نفسه
ولا شك في جواز اعتبار افادة الشيء باعتبار فذلك الشيء نفسه باعتبار آخر ولما اجاب عن اصل السؤال
بجعل الفقه الموقوف بمعنى ملكة اي كيفية راسخة في النفس حاصلة من تكرر مشاهدة المعارف والتصديقات

المتعلقة

المتعلقة بالاحكام المذكورة بعد ربها قدرة تامة كاملة على الاستنباط لتلك العلوم والاستحضار لها كما
شاء من غير تجشم كسب جديد وملكة فكر بديع فساق الكلام اعني قوله تدوين العلمين وتمهيد
القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه كل الاباء لان المدون والممهد والمرتب ليس الا المسائل او
التصديقات يرد عليه ان العلوم المدونة كما يطلق على المسائل وعلى التصديقات كذلك على الملكات
الحاصلة من تكرر مشاهدة تلك التصديقات قال الشارح رحمه في المطول في تفسير العلم الواقع في تعريف المعاني
اي ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ويقال لها الصناعة ايضا وصرح به السيد الشريف الجرجاني قدس
سره العزيز في حاشيته لشرح هداية الحكمة في بيان تعريف الحكمة فباعتبار التدوين والترتيب والتمهيد
ح باعتبار التصديقات والمسائل لكن يرد على اول الاجوبة الذي هو قوله الموفق هنا هو المسائل
المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها لزوم فقاهة المقلد
عند مطالعة كتب الفقه وتحصيل معرفة الاحكام عن ادلتها المذكورة فلا يكون تعريف الفقه مانعا
لصدقه على علم المقلد عند التحصيل المذكور وكذا لا يكون تعريف الفقيه الماخوذ من الفقه بالمعنى
المذكور مانعا لصدقه على المقلد المذكور ولطال انه ليس بفقيه اجماعا فاما مقلد وغاية ما يمكن ان
يقال في دفع ذلك الايراد الواقع على الجواب الاول انه كما اجمع القوم على عدم صحة اطلاق الفقاهة
على علم المقلد وعدم صحة اطلاق الفقيه على المقلد فهو في الاجماعين متخالفان متمانعان بحسب الظاهر
فيجب التلفيق والتوفيق بين هذين الاجماعين وذلك التلفيق والتوفيق انما يتحقق وينافي
بان يجعل للفقه معنيان لم يمتنع اتصاف المقلد بالفقاهة باحدهما وجاز اتصافه بها بالآخر منهما
ان يقال الفقه يطلق على التهيؤ لجميع الاحكام العملية عن ادلتها بعد تحصيل مقدماتها وذلك التهيؤ
تهيؤ تام والتمكن لو البعض مع الاقتدار على الاستخراج البعض الآخر على العصر المذكور وقد يطلق
على مالكة من معرفة مسائل الشرعيات وان كان بحسب التقليد وهذان المعنيان يكون احدهما
حاصلا للمقلد والآخر غير حاصل له فعدم حصول احدهما اي المعنيين في المقلد لا ينافي حصول الآخر
فيه هو الاول عن ادلتها التفصيلية بالفقه لا يقال فالفقه شامل لعلم جبرائيل
وعلم النبي عم لانهما معرفتا العقايد مع انهما لا يكونان من علم الفقه اجماعا فدخل فيه على حد التعريف
ما ليس منه في نفس الامر لانا نقول لا نم دخول علم جبرائيل والرسول عم فيه فان قوله عن ادلتها

متعلق بالمعرفة فالمعتبر في كون المعرفة من الفقه ان يكون من الادلة ويحصل بها وكونها اي المعرفة عن
الادلة متفرع بحصولها من الكسب في الاستدلال بملاحظة الحيثية المستفادة من تعلق قوله بالادلة
الى قوله معرفة الاحكام واشار الى الحيثية بقوله فان الحاصل من الدليل من حيث هو حاصل من
الدليل لا يكون الا استدلاليا فعلم ان الفقه لا يكون معرفة الاحكام مطلقا بل انما هو المعارف
المكتسبة من حيث انها مكتسبة فيخرج عن معنى الفقه بملاحظة تلك الحيثية اي في المعرفة المعتبرة فيه
علم جبرئيل وعلم الرسول عليهما السلام فانه اي علمهما ليس الا بالحدس لا بتجشم الاكتساب ومشقة
الاستدلال لان الحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب اقول بيان الفرق بين الفكر والحدس ان
يقال ان النفس الناطقة اذا قصدت تحصيل امر تتوجه الى ترتيبها لتحصيل مباديه فربما يجد مباديه
مرتبة فلا يحتاج الى مؤنة الترتيب فتستقل من تلك المبادي المرتبة الى المطالب بسرعة وربما تجد غير
مرتبة فتحتاج الى ترتيبها فتقع في كلفة ومشقة فلا يمكن لها الانتقال الى المطالب بسرعة فعلم من ذلك
انه في الاكتساب متحقق انتقالان احدهما الانتقال من المطالب الى المبادي الغير المرتبة وثانيهما الا
نتقال من المبادي المرتبة الى المطالب كما ان بين الانتقالين على الاصح امرين احدهما ملاحظة المبادي الغير
المرتبة وثانيهما ملاحظتها مرتبة بخلاف الحدس فانه انتقال واحد ثانية وهي ملاحظة المبادي
مرتبة فلا يقع المكث في الحدس فلذلك فسر بسرعة الانتقال ويسمى لتحقيق معنى الفكر والحدس زيادة
تفصيل ان شاء الله تعالى فان قلت للمقلد علم اجتهادي ببعض الاحكام ولا نزاع لاحد في
كون العلم الحاصل من الاجتهاد استدلاليا فلا يخرج علمه بهذا القيد عن الفقه فيلزم دخول ما ليس
بفقه فيه هذا خلف قلت اللام التعريف في لفظ الاحكام الواقع في تعريف الفقه للاستغراق فيجب كون
علم الذي يعلم بعضها اجتهاديا استدلاليا لا يجب دخوله في علم الفقه فلا اشكال ولا نقض واليه اشار
الشارح العلامة في شرح المقاصد حيث قال ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى
في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب فذلك اذا
كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان
ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من الماخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقايد على ما هو الملكة
بقولنا العلم بالعقايد عن الادلة انتهى كلامه **هو الاول** ومعرفة احوال الادلة معطوف على قوله

معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا يسمى ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول
الفقه ففيه مثل ما مر من الكلام يعني يرد عليه ان اصول الفقه انما هو نفس معرفة تلك الاصول لا ما يفيد
تلك المعرفة ويمكن ان يجاب عنه بان المفيد نفس المادة والتغاير انما هو بحسب الذهن والاعتبار وهو كاف
في اعتبار الافادة والاستفادة بين الشيء ونفسه كما مر في تعريف الفقه ولك ان تقول الموصول هو ملكة
الاستنباط والاستحضار والملكة بمعرفة احوال الادلة التصديقات فالمفيد هو ملكة الاستحضار والمفاد
هو التصديقات على ما مر ايضا فلا اشكال وايضا ان التزم العطف على الموصول بان يقال قوله ومعرفة
احوال الادلة معطوف على الاسم الموصول اي ما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية فيصير تقدير الكلام
هكذا يسمى معرفة احوال الادلة الخ باصول الفقه فلا حاجة الى ارتكاب جعل الموصول بمعنى ملكة الاستحضار
ومع ذلك يرتفع به الاشكال لان المسمى باصول الفقه على هذا التقدير هو نفس معرفة الاحوال المذكورة لا
ما يفيدها وقس عليه اي على ما ذكرنا في توجيه قوله ومعرفة احوال الادلة توجيه قوله ومعرفة العقايد
عن ادلتها بالكلام فان كان معطوفا على معرفة الاحكام فيصير تقدير كلامه هكذا ويسمى ما يفيد معرفة العقايد
عن ادلتها بالكلام فتوجيهه ان يقال ان الكلام هو نفس معرفة العقايد لا ما يفيدها ويمكن ان يجاب عنه
بالوجهين اللذين ذكرناهما في توجيه المقيس عليه وفائدة التقييد فيه بقوله عن ادلتها كما الاول فلا حاجة
الى الاعادة وان كان معطوفا على الموصول فلا يتوجه الاشكال **هو الاول** كالمنطق للفلسفة
غرض المواقف كونه اي كون الكلام بازاء المنطق وجها اخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام
وفي شرح المواقف وانما سمي الكلام كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في
علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام لان نفع المنطق في
علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم والكلام ربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه
فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الافادة والمرجعية فلا ارتباط لها اولانه يورث قدرة على الكلام
في الشرعيات ومع الخصم على ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات
انتهى كلامه وعلم من ذلك ان الشارح لم يجمع بين الوجهين بل ذكر الوجه الاخير فقول المحشي وجمعهما الشارح
نظرا الى كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيقول كونه مورث
القدرة لا يخلو عن شائبة التكلف كما لا يخفى **هو الاول** فاطلق عليه هذا الاسم اي كما ان المسمى بالكلام

اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فاطلق اولا على المتن المذكور هذا الاسم لذلك اي
لكونه اول ما يجب ولكون التعليم والتعلم فيه بالكلام ولم يطلق لفظ الكلام على غير ما ذكرنا من معرفة
عقايد الاسلام التي هي اول الواجبات على المكلف لتمتاز اول الواجبات عن غيرها بحسب الاسم واللفظ
كما تمتاز عنه بحسب نفسه وبالجملة ان ههنا مقامات ثلث احدها الاطلاق لفظ الكلام على معرفة العقايد
وثانيها اطلاقه عليها اولا وثالثها عدم اطلاقه على غيرها واشار الشارح الى وجه الاولين بقوله لذلك
في قوله فاطلق عليه هذا الاسم لذلك فان لفظة ذلك فيه اشارة الى الامرين المذكورين احدهما كون معرفة
العقايد اول الواجبات وهذا الامر وجه لاطلاق الكلام عليها اولا وثانيهما ان التعليم والتعلم بالكلام
وهذا الامر وجه لاطلاق لفظ الكلام عليها فلذلك قدر المحشي المقام الثاني في قول الشارح فاطلق عليه
هذا الاسم بقوله اولا ليكون الدليل منطبقا على الدعوى ثم اشار الشارح الى المقام الثالث مع وجهه
بقوله ثم خص به ولم يطلق على غيره مع كونه مشاركا له في كونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالتكلم و
الكلام تميزا له عما عداه على انا نقول لو لم يقدر لفظ اولا ولو لم يقيد الاطلاق في قوله فاطلق عليه الاسم
به اي بقوله اولا لضاع وفسد احد الامرين اما قيد لفظ الاول في القول الاول اي في قوله لانه اول
ما يجب او ذكر وجه التخصيص في القول الثاني اي قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا اي الامران
المذكوران لا يجتمعان في الصحة على التقدير المذكور دون الفساد اي لا يكون بينهما منافاة في الفساد
لاحتمال ان يفسدا معا وانما قلنا ان الاطلاق لو لم يقيد بالاول لضاع احد الامرين بطريق منع الخلو
لان ذكر الاول ينافي شركة الغير مع العقايد المسماة بالكلام اذ غير العقايد المذكورة المسماة بالكلام
ليس باول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فلا شركة للغير معه في كونه اول ما يجب فان قلنا
ان تسمية العقايد المذكورة بالكلام انما هي لكونها اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام
لم يتحقق الاشتراك حتى يختص لفظ الكلام باول الواجبات للتمييز عن غيره فان الشيء لم يتحقق فيه
مشاركة مع الغير لم يتصور لذلك الشيء تميز يميزه عن الاغيار وهذا معنى ضياعه ذكر وجه
التخصيص في الثاني على انا نقول على تقدير ترك وجه التخصيص ضياع لفظ قيد الاول حاصل اذ
لا دخل لكون العقايد اول الواجبات في تسميتها بالكلام بل مدار وجه التسمية هو كون تعليمها
وتعلمها بالتكلم والكلام فعلى تقدير في ذكر وجه التخصيص ذكر قيد الاول ضايع ايضا هذا معنى

قوله

١٩

قولنا انه لا منافاة بينهما في الفساد واما اذا قدرنا قيد الاول في الاول فينبغي ذكر وجه التخصيص صحيحا لان
منطوق كلامه حينئذ يصير هكذا فاطلق هذا الاسم لكونه من العلوم الواجبة التي انما يعلم ويتعلم بالكلام بقي
ههنا شيء وهو ان لفظ الواجبة يصير لغوا اذ لا مدخل له في التسمية فانا اذا قلنا هكذا فاطلق عليه
هذا الاسم لكونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام لتم وجه التسمية من غير قصور واذا عرفت
ان الامرين لا يجتمعان في الصحة بدون تقدير لفظ اولا في قوله فاطلق عليه يجب التقدير بحمل كلامه
محمل الصحيح وح لا يضيع شيء من الامرين اما قيد الاول فلكونه اشارة الى بيان اولوية الاطلاق
فينبغي لوجه التسمية كونه من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فيحصل الاشتراك فيحتاج الى التخصيص
للتميز كما مر واما ما قيل من ان عدم مشاركة الغير مع ذلك العلم في كونه اول ما يجب من العلوم المذكورة
لا ينافي مشابهته مع ذلك العلم بوجه آخر وتسميته به لذلك المشابهة فيكون قوله ثم خص به ولم يطلق
على غيره تميزا في محل الحاجة غير مستغنى عنه فمجاب بان احتمال وجود مشابهة آخر غير كونه اول
الواجبات مجوز تسمية الغير اي بالكلام لغير هذا الوجه وان كان غير مستبعد عند العقل
لكن ذلك التجويز والاحتمال غير مختص بهذا الوجه للتسمية فانه قايم في ساير الوجوه المذكورة
للتسمية ايضا فلو كان امثال ذلك التجويز والاحتمال موجبا للتعرض لوجه التخصيص لوجب على
الشارح ان يتعرض له في الوجوه الآخر ايضا بان يقال مثلا ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق
الشرعيات والزام الخصوم فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا او نقول
علي ساير الوجوه المذكورة مع انه اي الشارح لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره اي في غير هذا
الوجه فعلم ان التعرض لوجه التخصيص ههنا ليس لدفع ذلك الاحتمال بل لان المراد بالاطلاق في
قول الشارح فاطلق عليه لفظ هذا الاسم الاطلاق المقيد بالاول هو الاول وهذا هو كلام القدماء
اي ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف على تقدير ان يكون قول الشارح
ومعرفة العقايد عن ادلتها معطوف على قوله معرفة الاحكام العملية كما يتبادر من ظاهر عبارة
الشارح واما اذا كان معطوفا على الموصول اي ما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام العملية فلفظ هذا
في قول الشارح هذا هو كلام القدماء اشارة الى معرفة عقايد الاسلام عن ادلتها من غير خلط
الفلسفيات يعني معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها من غير خلط الفلسفيات كلام السلف والتسمية

اى تسمية تلك الموقف او ما يفيد تلك الموقف الاحكام بالكلام لما وقعت منهم اى من القدماء لا من المتاخرين
ذكر ان رح وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم لا عقيب ذكر كلام المتاخرين يعنى ان الشارح ذكر اولا
ما يسمى بالكلام عند القدماء ثم ذكر وجه تسمية ذلك بلفظ الكلام ثم ذكر كلام المتاخرين حيث
قال ثم لما نقلت من الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما
خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ثم قال هذا كلام المتاخرين لان التسمية
انما وقعت من القدماء لا من المتاخرين لا يذهب عليك ان هذا الوهم لا يدل على ان استعمال لفظ الكلام
فى كلام المتاخرين مجاز عند المتاخرين ولا يخفى بعد اللهم الا ان يقال المراد انه لما وقعت التسمية
اولا منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم **هو الاول** ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى
الواسطة بين الايمان والكفر وهى الفسق الغير البالغ حد الكفر ولا يكون المراد بالمنزلة بين المنزلتين
الواسطة بين الجنة والنار التى هى الاعراف كما هى مروية عن بعض السلف وانما قلنا ان المراد هو
الاول لان المعتزلة لم تقل بالواسطة بين الجنة والنار لانهم ذهبوا الى ان المؤمن يخلد
فى الجنة وغير المؤمن من الفاسق والكافر يخلد فى النار فوجود الاعراف لغو عندهم وليس مراد المحشى
ابطاله على طريقهم بل المراد بيان مذهبهم فلا يرد عليه ان القول بخلود الفاسق لا ينافى القول
بالواسطة بين الجنة والنار ولو ادعى انهم لا يقولون به لا يتم الا بعد النقل عنهم وارتكاب الوقوف
والسلطة سهو لانه ليس دار الجزاء والنجاح فيه وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة و
النار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن ماّل امرهم
الى الجنة فلا يكون الاعراف على هذا المذهب دار الخلد وقيل اهلها اى اهل الاعراف اطفال
المشركين وقيل اهل الاعراف الذين ماتوا زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذى لم يوجد
نبى من الانبياء فيه ولم يبطل دعوة النبى السابق الى اهله **هو الاول** قال الحسن قد اعتزل عنا
ان قلت ان الحسن ايضا قائل لوجود الواسطة بين الكفر والايمان حيث ذهب الى ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى الكافر
المجاهر يعنى ان الكافر ينقسم الى المجاهر اى الجلى والى غير المجاهر لكن المتبادر من لفظ الكافر عند
الاطلاق هو الكافر المجاهر الجلى لانه المذكور والكامل فيه والمتبادر من اطلاق الكلام هو الفرد

الكامل

الكامل فنقول ان المراد بلفظ الكافر فيما سبق ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر الكافر الجلى الذى هو المتبادر
وذلك لا يوجب نفى الكفر المطلق عنه فان مرتكب الكبيرة والمنافق كافر غير مجاهر عند الحسن فلا منزلة
بين المنزلتين عنده **هو الاول** لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار فمن دخل
الجنة يجب ان يثاب ومن دخل النار يجب ان يعاقب لانهما دارى ثواب وعقاب وعدم الثواب
فيهما اى فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول لا نسلم ان عدم الاثابة فى
الجنة وعدم المعاقبة فى النار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب فان معنى كونهما دارى ثواب
وعقاب انهما محل ثواب وعقاب بمعنى ان الانسان لا يثاب الا فى الجنة ولا يعاقب الا فى النار لا ان
كل من دخلهما يثاب او يعاقب يعنى ليس كل من دخل الجنة فهو يثاب وليس كل من دخل النار فهو يعاقب
ولو سلم ان عدم الاثابة والمعاقبة فيهما ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب فلا نسلم ذلك على اطلاقه
بل انما هو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب ومستحقيهما وهم المكلفون عندهم فكل من يستحق الثواب
ودخل الجنة فهو يثاب وكل من يستحق العقاب ودخل النار يعاقب والاطفال ليست مستحقين للثواب
والعقاب لان مدار استحقاقهما هو الطاعة والعصيان وهما لا يتحققان الا بعد التكليف وهم
غير مكلفين وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بالدخول فى قوله
يا ومن بكى ما طيعك فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه اى على ان المراد با
لدخول هو ما ذكرناه السياق وسوق الكلام وهو قوله او من يكن ما طيعك فادخل الجنة ولذا
اى ولان المراد ذلك فرع دخول الجنة المستفاد من قوله فادخل الجنة ومعلوم ايضا من ان المراد با
لدخول دخولها مثابا بها مستحقا لها نسب الدخول اى دخول الجنة الى نفسه ولم ينسب الى الله تعالى حيث
قال فادخل الجنة ولم يقل فيدخل الجنة وقس عليه الدخول فى قوله لو كبرت لعصيت فدخلت النار
فان المراد به دخولها فيها معاقبا عليها مستحقا لها ويدل على ذلك قوله لعصيت ونسبة الدخول
الى نفسه **هو الاول** فكان الاصلح لى ان اموت صغيرا ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح
فى الدين فقط على الله تعالى وارادوا بالاصلح معنى الانفع اى ما يكون نفعه اكثر بالنسبة الى العباد
وذهبوا الى وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن فى معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف
ويطيع وقالوا انه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل

بالكفار لآمنوا جميعا والاقدرة بخل وسفه تجب تنزيه الله تع عن ذلك وعمدتهم القصوى لاثبات
ذلك قياس الغايب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطايف الخفية الربانية و
وفور غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطي المامور ما يصل له الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان ذلك مذموما
عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعى عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا ما هو الاقرب في حصول المراد والاقرب الى ترك العناد
وتلقى اب عنه ان ذلك بعد تسليم استلزام امر الارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء و
رجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون شي بالنسبة
اليه مقدار هو فالجبائي الذي هو من معتزلة البصرة وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي اعتبر
في الانفع جانب علم الله تع فاوجب ما علم الله تع نفعه للمكلف من اكمال عقله وتهيئة اسباب
التكليف له والهداية الى طريق الحق والالجاء الى الاعمال الصالحة وادخاله الجنة والنعيم وعلى
من نسبته الى ما علي عليه من او عدم خلقه وايجاده رأسا او خلقه ثم اماته قبل البلوغ والتكليف بالمشاق
من الاوامر والنواهي او خلقه ثم سلب عقله ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل
البلوغ والتكليف بها او غير ذلك مما يعلم الله تع انه اصلح له فلزمه الجبائي ما لزمه من ارتكاب
ان الله تع لم يراع الاصلح في حق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام
والآلام والمحن والآفات او ارتكاب ان الاصلح في حقه تحمل المشاق في الدنيا والخلود في النار
في الآخرة وان اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حيوة وتبقية ابليس وذرياته //
المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة وبعضهم اي معتزلة البصرة
لم يعتبروا ذلك اي لم يعتبروا الانفع في جانب علم الله تع بل اعتبروا في جانب المعلوم فكل ما هو
مفسدة بالنسبة الى العباد يجب على الله تركه وان كان اصلح في نفس الامر على قول هذا البعض
كابقاء الطفل الذي يفسق او يكفر ويموت بلا توبة وتكليفه والتعويض للنعيم الذي هو اعلى
المنازل فان ذلك وان كان اصلح في نفس الامر لكنه مفسدة له لانه لو ابقاه وكلفه وكبر لطغى وعصى
والتكبر فيقع في العذاب الاكبر فلزمه القول بتركه الواجب في المكلف الذي مات من غير ايمان

[illegible]

ونعم

وزعم ذلك البعض ان من علم الله تع منه الكفر والطغيان والارتداد بعد الاسلام على تقدير
التكليف يجب على الله تع تعريضه للثواب والهداية على طريق الحق والالجاء الى الاعمال الصالحة
والافعال الحسنة لكون ذلك اصلح بحاله وانفع فلزمه اي ذلك البعض ان يقول بترك الواجب
فيمن مات صغيرا يعني لزم ذلك البعض ان يقول ان الله تع ترك الاصلح بالنسبة الى الطفل الصغير
الذي مات في الطفولية او التزم ان الابقاء والتكليف والتعويض والالجاء والهداية و
الافضال في ما علي عليه ليس باصلح بالنسبة الى الطفل المذكور وكلاهما ظاهر البطلان وذهب
معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن ارادوا بالاصلح معنى الاوفق في
الحكمة والتدبير وارادوا بالوجوب اقتضاء الحكمة وتحقيق ذلك انهم ذهبوا الى ان بعض الامور
يشتمل على حكمة ومصلحة في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشرع وتعيين الحاكم بناء على
ثبوت الحسن والقبح العقليين ولاخفاء في ان وجود مصلحة وثبوت حكمة في بعض الاشياء تقتضي
ان يفعله الحكيم الحق والكريم المطلق وهذا معنى وجوب الاصلح على الله تع بمعنى الاصلح في الحكمة و
التدبير فلا يرد عليهم اي معتزلة بغداد على هذا التقدير شيء مما ورد على معتزلة بصرة من ارتكاب
ان الله تع لم يراع الاصلح في حق الكافر المعذب في الدنيا والآخرة وترك الواجب فيمن مات صغيرا
او ارتكاب ان الاصلح في حق الكافر تحمل المشاق في الدنيا والخلود في النار في الآخرة وان الابقاء
والتكليف والتعويض والالجاء والهداية والافضال في ما علي عليه ليس باصلح بالنسبة الى الطفل
المذكور وعلم بهذا التحقيق لا يرد عليهم شيء ان كلامهم حق وقولهم صدق لا يكون فيه مفسدة
اصلا وذلك بالبحث من ابطال قول من قال بالوجوب على الله تع مطلقا وابطال الحسن والقبح
العقليين الذين مدار كلامهم عليهما هو الاول فهم اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة
هذا هو المشهور من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان والفارس والعراق واذربايجان
والشام واكثر الاقطار واعظم الممالك يعني ان المشهور في تلك الديار ان اهل السنة والجماعة
هم الاشاعرة اي اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري والمشهور في ديار ما وراء النهر المسمى في لسان
العجم آب اموان اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اي اصحاب ابي منصور الماتريدي وما
ماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اي الاشاعرة والماتريدية اختلاف في بعض

اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة

المسائل كمسئلة التكوين وغيرها كالاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد قال في شرح المقاصد
اشتهر القول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل
الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية
ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته
ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات ثم قال فيه ايضا قد اشتهر
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان التاثير نفس الاثر وان التكوين نفس المكون وهذا ظاهر الفساد
فاصح في عن التنبيه فضلا عن الدليل انتهى كلامه وسيجي في الشرح ان من قال ان التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى
المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه
مفهوم المكون ليلزم المحال ثم قال واما كون خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء
والاماتة وغيرها مما لا يكاد يتناهى صفة ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير
القدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى
التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا
الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص من خصوصية التعلقات واما جواز الاستثناء في الايمان فذهب
كثير من السلف والماتريدية اليه يعني انهم جوزوا صحة قولنا انا مؤمن ان شاء الله وكثير من
الاشاعرة معدود اي حصول الاستثناء في الايمان وسيجي دلايل الجانبين مع ما فيها ولا في آخر
مبحث الايمان ان شاء الله تع واما ايمان المقلد فذهب كثير من العلماء منهم الماتريدية وجميع
الفقهاء الى صحته وترتيب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة
وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق الجازم وقد وجدت
من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر واما المانعون فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد
على الاستدلال العقلي في كل المسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة
او تواترا وعلى الاجماع فيقبل قول النبي عم في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم

من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على
التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي
عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري
مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه
او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في
ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه
لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتنائه الاعتقاد الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم
وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم
بكفره كذا في شرح المقاصد هو الاول قال اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب من المسائل
فالمراد باهل الحق على هذا التقدير اهل السنة والجماعة الذين اخبر النبي عم عنهم بالنجاة روي انه عم
قال ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة والباقي هلكى قيل ومن الناجية قال اهل
السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة قال ما انا اليوم عليه واصحابي وفي المواقف واما الفرقة الناجية
المستثناة الذين قال النبي عم فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف المحدثين
واهل السنة والجماعة انتهى كلامه فعلم بما مر في الحاشية السالفة وفي هذا الحاشية ان لفظ اهل السنة
والجماعة قد يطلق على اصحاب ابي منصور الماتريدي وقد يطلق عليهما وعلى السلف من المحدثين على ما
كما يستفاد من كلام صاحب المواقف مع ملاحظة الحديث والظاهر ان المراد باهل السنة والجماعة في
قول المحشي فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة المعنى العام الشامل للاشاعرة لما ذكره في بحث
التكوين انه غير المكون وقد ذهبت الاشاعرة الى العينية والماتريدية لما ذكره في آخر بحث
الايمان انه لا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تع والى تريدية جوزوه واما اذا كان المراد المعنى
العام فلا يلزم شيء من المفسدة اذ لا يجب ان يكون جميع المسائل المذكورة في الكتاب متفقا عليه فيما بينهم
وبما ذكرناه ان المراد بما في قوله مجموع ما في الكتاب من المسائل يندفع ما توهم من ان هذا التوجيه
مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق لان قوله عند
اهل الحق لا يصير من مقول قول اهل الحق على التقدير المذكور فان قيل قول المص قال اهل الحق مؤمن

تعلقه ١٤/١

منه رح
قوله
اي في معلم الفضايل جميع ما في الكتاب بل بعضه اذ بقية فيها فيه
من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق بل الالهام ليس
لغة لا يلايمه بل يأباه شيء

قوله
الكتاب هو اهل السنة
اهل السنة لان القائل بمجموع ما في
اهل السنة لا غيرهم فانه غير
لا يقول بعض ما في الكتاب
كما يجي
نجاتي

قوله فيما يجي من مباحث العلم عند اهل الحق فيصير قوله عند اهل الحق مكررا لغوا احتمال الاطائل تحته قلنا ذكره
ثانيا اهتماما بشانه واعتناء في حقه للمبالغة والتاكيد لنفي مذهب المخالف وان خص مقول القول
بالقول المخصوص اي قولهم حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق فالمراد باهل الحق في قول المص
قال اهل الحق اهل السنة في هذه المسئلة بل في ماتين المسئلتين وهم ما عدا السوفسطائية عن
آخرهم لان كلام ما عدا السوفسطائية حق في ماتين المسئلتين وعلى تقدير ان يكون مقول القول
مخصوصا يحتمل ان يراد باهل الحق المذكور في الكتاب اهل الحق في جميع المسائل الاعتقادية والاحكام
الشرعية وهم اهل السنة والجماعة بالمعنى الاعم فيقول ح وان كان ما عدا السوفسطائية كله متفق
اللفظ في هذا القول لكن تخصيصهم اي تخصيص اهل الحق بالذكر دون ما عداهم مما عدا السوفسطائية
اعتد لهم اي باهل الحق فكانهم هم القائلون به دون غيرهم ففيه مبالغة وتاكيد في حقية
قول اهل الحق **هو الاول** وهو الحكم المطابق للواقع قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة
من جانب الواقع بملاحظة الحيثية يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية
وقلنا الواقع مطابق للحكم يكون الحكم مطابقا للواقع بفتح الباء فهو اي الحكم المطابق للواقع
من حيث هو كذلك حق لكن لا يلايمه اي لا يلايم ذلك الاعتبار قوله اي قول الشارح بعيد
ذلك واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة لان سوق هذه العبارة مشعر بان الغرض
بيان الفرق بين الحق والصدق من جهة الاستعمال لا من جهة المطابقية والمطابقية فلو فتح
الباء في لفظ المطابق يصير نظم الكلام مشعرا ببيان الفرق بينهما من جهة المطابقية والمطابقية فالملايم لذلك ان يقول
واما الصدق فهو المطابق للواقع بكسر الباء وايضا نقول فتح باء المطابق في قول الشارح وهو الحكم المطابق
رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لا يلايم قول الشارح فيما يجي وقد يفرق بينهما
بان المطابقة يعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم لان ذكر الفرق ايضا بهذا الاعتبار
اي اعتبار المطابقة والمطابقية وذكر بعض التكرار نعم يصح في بيان الفرق واذا لم يكن فتح الباء
رعاية للاعتبار المذكور تصحيحا لبيان الفرق بين الحق والصدق من جهة المطابقية والمطابقية
لم يحكم المحشي بالمنافاة بين الاعتبار المذكور وبين قول الشارح واما الصدق فقد شاع آه
قد يفرق بينهما بل الحكم بعدم الملايمة **هو الاول** فقد شاع في الاقوال خاصة يشير

يشير الى ان الشارح العلامة بلفظ شاع الى ان الصدق قد يطلق على غير القول لكن لا يكون ذلك الاطلاق
شايعا عاما ويدل على ذلك الاطلاق ما قال السيد الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المطالع
الحق والصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق له
والفرق بينهما ان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب
المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر
الباء والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقية القايمة بالاعتقاد يسمى حقا بالمعنى المصدري
ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اولا في هذا الاعتبار
هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد
مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القايمة بالاعتقاد يسمى صدقا بالمعنى
المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا
الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان
الاعتقاد مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القايمة بالاعتقاد يسمى صدقا
وقد يقال بهذا اعتقاد صدق اي صادق وانما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى كلامه **هو الاول**
يعتبر في الحق من جانب الواقع يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الواقع ونسبناه الى الاعتقاد كان
الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها ويسمى ذلك الاعتقاد المطابق حقا اذ المنظور اليه
اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا اقول كلام المحشي وجه لتسمية الحكم
المطابق بفتح الباء بالحق وتوضيحه يستدعي تمهيد مقدمة هي ان لفظ الحق وكذا لفظ الصدق من الالفاظ
المنقولة وقد تقرر في موضعه انه لابد في النقل من تحقق مناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه بل يجب
ان يكون تلك المناسبة ملحوظة عند النقل والا لا يتحقق النقل اصطلاحا بل يصير اللفظ الموضوع للمتعدد من
الالفاظ المشتركة فاذا عرفت ذلك فنقول لفظ الحق في اللغة موضوع للامر الثابت المتحقق ثم نقل الى الحكم المطابق
للواقع بفتح الباء وبيان تحقق المناسبة المرعية بين المعنيين المنقول عنه والمنقول اليه ههنا ان نقول انما
يصير مطابقا بفتح الباء اذا نسب الواقع اليه وهو متصف بالثبوت والتحقق يعني انه ثابت متحقق اي هذا
الاعتبار الذي يصير فيه الحكم مطابقا بفتح الباء اول ما ينظر اليه انما هو الواقع المتصف بالمعنى اللغوي

للحق وكفاك ذلك مناسبة لنقل لفظ الحق عن معناه اللغوي الى الحكم المطابق واما المنظور اولا في الاعتبار
الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق يعني اذا اعتبرنا المطابقة من جانب الحكم ونسبناه الى
الواقع كان الحكم مطابقا للواقع بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فيسمى ذلك الحكم المطابق صدقا فذلك
لان المعنى الاصلي المنقول عنه للصدق هو الاخبار عن الشيء اي الاخبار به على ما كان هو عليه في
نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض واول ما ينظر اليه في هذا الاعتبار الثاني هو الحكم
المتصف بالاخبار عن الشيء على ما كان هو عليه هو معنى الصدق فكان اعتبار الحكم المطابق بكسر الباء لا يتصف
الا بعد الاعتبار المعنى اللغوي للصدق الذي هو الاخبار المذكور وكفى بذلك مناسبة لنقل لفظ الصدق
عن معناه الاصلي الى الحكم المطابق للواقع بكسر الباء وهذا الوجه الذي ذكرناه لتسمية الحكم المطابق بكسر الباء
بالصدق واولى مما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا عن الضرب التي هي الحكم المطابق بفتح الباء اقول
هذا كلام السيد الشريف وقد نقلت عبارته في الحاشية السالفة فليس فيما يدل على بيان المناسبة بين المنقول
عنه والمنقول اليه التي يجب رعايتها عند النقل بل هو بيان لوجه القسمين مع ان كلام السابق
اعني قوله لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا مشعر
بانه هو بصدد بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف كلام المحشي فانه مظهر للمناسبة بينهما
وما ذلك الا الوجه الاولوية واما وجه صحة كلام السيد كما يشعر به لفظ الاولى فهو ان كلام السابق لا يدل
دلالة قطعية على انه قدس سره بصدد بيان المناسبة فليس ذكر البيان بواجب ايضا على من هو بصدد
بيان الاصطلاحات فان الواجب انما هو ملاحظة المناسبة عند نقل الالفاظ عن معانيها الاصلية الى معان
اصطلاحية لا بيان المناسبة عند بيان الاصطلاحات ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه فان مفهوم
قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صيغة كذا افاده الشارح في نظائره
قال ان يع العلامة في المطول في جواب من قال تعريف الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فاسد لان
المراد بالفهم اما المفهومية او الفاهمية وعلى التقديرين لا يصح حمله على الدلالة لان المفهومية صفة
المعنى والفاهمية صفة السامع فلا يكون صفة اللفظ انا لا نسلم ان الفهم ليس صفة اللفظ فان معنى قولنا
فهم السامع المعنى من اللفظ او معنى قولنا انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفهوم يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى

من اللفظ او انفهامه منه مركب فلا يمكن اشتقاقه منه الا برابطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الا يرى
ان صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة ولبعض الافاضل يعني به السيد
الشريف ههنا كلام طويل حاصله انه لا يمكن حمل قولهم فهم السامع المعنى من اللفظ على المعنى الظاهري
المتبادر منه بل يجب حمله على خلاف الظاهر وهو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اذ لا يكون فهم السامع
المعنى من اللفظ بغير هذا المعنى صفة للفظ وادعوى ان معناه هو بعينه معنى كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى من غير فرق بحسب المفهوم غير صحيحة فوجب ان يقال بان يقال ان القوم حملوا عرفوا الدلالة
بما ذكروا لكنهم تسامحوا في ذلك الحكم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه المعنى واعتمدوا في
ذلك على ظهور ان الدلالة صفة للفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها
معنى هو صفة ثم ان دلالة فهم السامع المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه
كالمقصود من قولهم فهم المعنى هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام واتضح المرام
وتبين ان قولك اللفظ المنفهم منه المعنى ليس في الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى منه فان انفهام المعنى
ليس صفة له سواء قيد بكونه من اللفظ او لا نعم انفهام المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى و
هذا صفة للفظ حقيقة على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الاب ليس صفة لزيد مثلا
بل يدل على ما هو صفة له وهو كونه بحيث يكون ابوه قائما وهكذا يجب حمل قوله على التسامح في العبارة
بناء على ظهور المعنى على ما تلوناه عليك علمت ان المعنى المراد بقوله مطابقة الواقع اياه ههنا كون الحكم
بحيث يطابقه الواقع لكنهم تسامحوا اي تغير الحق بناء على ظهور المعنى اقول فيه نظر لا يظهر وجهه الا بعد
تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء قد يكون باعتبار حاله وقد يكون باعتبار متعلقه وعلى التقديرين
قد يكون من المحمولات وقد لا يكون منها فان زيدا اذا كان كاتبا مثلا فالكتابة صفة له باعتبار حاله غير
محمولة عليه والكاتب المشتق منها ايضا صفة له باعتبار حاله لكنه محمول عليه مواطاة واما اذا لم يكن
كاتبا لكن كان ابوه كاتبا لم يكن الكاتب ولا الكتابة من غير التقييد صفة لزيد باعتبار حاله لكنهما صفتان
له باعتبار متعلقه وانما الكتابة المنسوبة الى ابيه فانه من صفات زيد لا باعتبار حاله بل باعتبار متعلقه
الا يرى انه لو اشتق الكاتب من الكتابة ثم اضيف الى الاب هكذا كاتب الاب فانه يصح حمله على زيد بان
يقال زيد كاتب الاب ولا ينكره طبع مستقيم وعقل سليم ولا يصح حمله على ابيه بان يقال ابو زيد كاتب

الاب عند فرض عدم كتابة جد زيد مع فرض كتابة ابيه ونحوه ولا خفاء فى ان مصداق الاتصاف
صحة الحمل الذى هو المصداق وهذا امر ظاهر فى غاية الظهور ولما تمهدت تلك المقدمة فنقول اذا اعتبر
المطابقة من جانب الواقع فالمطابقة صفة للواقع باعتبار حاله وكذا المطابق بكسر الباء لكن المطابقة
ليست من الصفات المحمولة بخلاف المطابق وبهذا الاعتبار لا يكون المطابقة من صفات الحكم باعتبار
حاله بل يكون من صفاته باعتبار متعلقه لكن مطابقة الواقع اياه من صفات الحكم باعتبار حاله بدليل
صدق الحمل ولا يكون من صفات الواقع لا باعتبار حاله ولا باعتبار متعلقه الا ترى انه لو قلنا الحكم
مطابق اياه الواقع يحكم العقل بصدقه ويشهد الوجدان بصحته ولو قلنا الواقع مطابق اياه
الواقع يتكلم فيحكم بالامتناع نفس المطابقة بين الشى ونفسه لما هو المشهور لكن لما كانت تلك
الصفة اى المطابقة الواقع اياه مركبة لا يمكن ان يشتق منه صفة واحدة كما يمكن ذلك فى الدلالة
والكتابة وغير ذلك وكلامه ان فى العلامة فى المطول الذى نقلناه صريح فيما ذكرناه وعلم مما بينا
لك فى ما قاله السيد الشريف من قولك اللفظ المفهوم منه المعنى ليس فى الحقيقة وصفا للفظ بانفهام المعنى
منه لكن لان المفهوم منه المعنى لا يصح حمله الا على اللفظ فيجب ان يكون صفة له وكذا علم فى قوله ان
قيام الاب ليس صفة لزيد لان قايم الاب لا يصح حمله على الا المذكور الا على زيد كما عرفت
فيجب ان يكون صفة له على انا نقول يمكن التطبيق بين الكلامين اى كلام صاحب المطول وكلام السيد
الشريف وبيان ذلك هو ان التصريح فيما نقلناه بان المراد بفهم المعنى من اللفظ او انفهام
المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق وليس فى كلامه اشارة الى ان هذا
المعنى هو المعنى الحقيقى المنفهم او الانفهام فلا منافاة وكلام المحشى مشعر بالمنافاة بين الكلامين
كما لا يخفى على من له ذوق سليم هو الاول ما به الشى هو هو لا يقال هذا التعريف للماهية فاسد
لانه غير مانع عن دخول الاغيار لانه صادق على العلة الغائية بالنسبة الى المعلولات التى رجع عنها
فان الانسان مثلا لا يصير انسانا الا بالعلة الغائية لتوزيعه كما انه من ان الموجودية متقدم على
الفعلية المرتبة فى نفس الامر بمعنى ان الانسان ما لم يوجد وكان فى حيز العدم لم يكن انسانا بعض ورع
ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه والى هذا اشار المحقق
الطوسى فى كتابه مصارع المصارع بقوله واعلم ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم على ماهياتها انتهى

كلام

كلامه ولما عرفت ذلك علمت انه لا يصير شى شيئا من الماهيات والحقائق والهويات الا بفيض الوجود والعلة
الموجبة فيصدق تعريف الماهية عليها فيلزم ان يكون العلة الموجبة ماهية لمعلولاتها وهذا خلف
لانا نقول الفاعل ما به الشى موجود اى الفاعل هو الذى يجعل الشى موجودا اى يجعله متحدا مع
الوجود ولا يكون الفاعل عبارة عما به الشى ذلك الشى اى لا يكون الفاعل ما يجعل الشى شيئا مع
والماهية ماهية اذ الماهية ليست بجعل الجاعل بان يجعلها تلك الماهية فانه غير معقول اصلا
اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا
اليها كما حكى عن الشيخ ابى على بن سينا انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم
يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا وايضا نقول لو كان الانسان مثلا لو كان بتاثير
المؤثر وجعل الجاعل لوقع الشك فى كونه انسانا عند وقوع الشك فى وجود المؤثر والتالى ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشى لنفسه ضرورى فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن
جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وبعدم
الموجودية على فعليته الماهيات فى نفس الامر لا يستلزم وقوع التاثير فى الماهية وكونها مجعولة بجعل
الجاعل نعم الشى ما لم يصر موجودا وكان فى حيز العدم لا يكون شيئا من الماهيات بل يكون مسلوبا عن نفسه
وليس فيه لان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فيصدق قولنا ليس الانسان
انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع فى الخارج لا لعدم الاتصاف بالمحمول مع
وجود الموضوع حتى يحتاج الى الجاعل لكن لا يوجب ذلك مجعولية الماهيات وبالجملة الشى ما لم يصر
موجودا يصدق سلبه عن نفسه واذا جعله الجاعل موجودا يثبت لنفسه من غير احتياج الى الجاعل بجعله
ذلك الشى ويوجب اتصافه بنفسه وكيف فان الثبوت الشى لنفسه ضرورى واجب فلا يحتاج الى الغير
اذا عرفت ذلك فاعلم ان مبنى الجواب على ان الباء فى تعريف الفاعل ما به الشى موجود للسببية فمؤداه
ان الفاعل ما يكون سببا لوجود المعلول وموجدا له وان يكون فى تعريف الماهية للسببية بل للملابسة
او لغير ذلك مما يناسب المقام من الالصاق او المصاحبة او غير ذلك وانما قلنا ان الباء فى تعريف
الماهية ليس للسببية لان ماهية الشى عينه ويمتنع ان يكون الشى سببا لنفسه على انه يلزم ان يكون
الماهيات كلها مجعولة فنقول فى مجرد ذلك التفرقة كاف للاحتراز عن العلة الفاعلية ظاهر

الى اخذ الموجود في تعريف الفاعل فان قلت لو كان مدار دفع النقض بالعلة الفاعلية
التفرقة بين الموجود والشيء واخذ الموجود في تعريف الفاعل بدلا عن الشيء الواقع في تعريف
الماهية وانما يندفع النقض اذا ثبت المغايرة بين الوجود والشيئية وبين الموجود والشيء
ولم يثبت بعد بل نقول الشيء عندنا بمعنى الموجود كما يجيء فيرد الاشكال وهو النقض بالعلة
الفاعلية فكذلك لان محصل تعريف الماهية ح يصير هكذا ما به الموجود موجود وهو بعينه يصدق
على الفاعل فيلزم ايضا ان يكون الماهيات مجعولة بل ان يكون جاعل الماهيات هي انفسها قلت
لا نم ان الشيء بمعنى الموجود فان الشيء يعم الموجودات والمعدومات ولو سلم الاتحاد بحسب
الذات فلا نم الاتحاد بحسب المفهوم وبعد التسليم لا نم ان محصل تعريف الماهية يصير هكذا ما به
الموجود موجود بل يصير هكذا ما به الموجود الموجود ولا يصدق ذلك التعريف على الفاعل لانه
ما به الموجود موجود وكم من فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود فكذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول والماهية هي الثاني كما مر اقول بيان الفرق بين المفهومين يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان مفهوم الموجود اذا حمل منكرا على شيء يراد به نفس المفهوم لا ما اتصف بالمفهوم
كما تقرر في علم المنطق فقولنا ما به الموجود موجود اشارة الى منشأ اتصاف ذات الموجود التي
هي الموضوع الحقيقي في قولنا الموجود موجود بوصف المحمول الذي هو الوجود فمعنى قولنا ما به
الموجود موجود سبب اتصاف ذات الموجود بالوجود ومعطي الوجود لذات الموجود ولا يعني
بالفاعل الا هذا واما اذا حمل الموجود المعرف باللام على الشيء فيراد به الذات المتصف بالوجود لان الالف
واللام في اسم الفاعل بمعنى الذي فمعنى الموجود المعرف باللام الذي وجد اي الذات المتصف بالوجود
فمعنى قولنا ما به الموجود فكذلك الموجود بسبب ثبوت الذات المتصف بالوجود لتلك الذات
المتصف بالوجود وليس ذلك الا نفس ذات الموجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب في حد ذاته غير
محتاج الى الغير اصلا ولا نعني بالماهية الا هذا اي ذات الشيء فان قيل لا معنى لكون الشيء سببا
لثبوته لنفسه لان ثبوت الشيء لنفسه لو احتاج الى علة لكان محتاجا الى نفسه فكذلك الشيء لكان ذلك الشيء
مقدما على ثبوته في نفسه ففي مرتبة التقدم لا يكون الشيء ثابتا لنفسه فيكون مسلوبا عن نفسه فلا
يكون الثبوت ضروريا واجبا فقد فرضناه واجبا ضروريا هف وايضا سلب الشيء عن نفسه مادام

الشي

الشيء ثابتا امر بديهي الاستحالة قلنا نعم ان الامر كما قررتم لكن السببية ههنا ليست محمولة على السببية
الحقيقية وبيان ذلك ان الامور المحمولة على الشيء قد يكون بعضها بحيث لا يثبت للشيء الا بواسطة امر
خارج عن الطرفين كالوجود بالنسبة الى الممكنات وقد يكون بعضها بحيث لا يحتاج الى امر خارج عن
الطرفين بل لو قطع النظر عن جميع ما عداهما لكان احدهما ثابتا للآخر ثم قد يكون ذلك المحمول خارجا
عن الشيء الموضوع ويكون ثبوته لذلك الموضوع الى امر خارج عنه اي عن المحمول لكن لا يحتاج الى غير ذلك
الشيء الموضوع كالوجود بالقياس الى الواجب على راي المتكلمين اذ لكل الشيء الا غير نفسه فيعبر عن
هذا الاستغناء بسببية الشيء لثبوته لنفسه تجوزا تميزا لذلك القسم الثالث عن الاولين فاذا
علمت ان المعنى المقصود من قولهم ما به الموجود موجود معطي الوجود موجب الاتصاف بالوجود و
من قولهم ما به الموجود فكذلك الموجود هو نفس ذات الموجود ظهر لك الفرق بين القولين وعدم صدق
تعريف الماهية على الفاعل من حيث انه فاعل وان صدق عليه من حيث انه ماهية من الماهيات ولا نقض
فيه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لكل موجود ماهية على حدة فيصير افراد الانسان ماهيات مختلفة
اذ لكل فرد من افراد الانسان ذات مغايرة عن ذات الآخر قلنا المراد بالذات الذات الكلية المشتركة
التي هي اجزاء الهوية بحسب التشخص او المراد بالماهية الماهية التشخصية التي هي نفس الهوية فانهما متحدتان
بالذات كما سيجيء في الشرح من ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقته وباعتبار تشخصه هويته ومع
قطع النظر عن ذلك ماهية فلا اشكال وبه اي بما ذكرناه من بيان التعريفين يظهر لك ان الضميرين
المرفوعين المنفصلين اي قولنا هو هو للشيء يعني ان مرجع الضميرين هو الشيء في قولنا ما به
الشيء هو هو وقد يجعل احدهما اي احد الضميرين المنفصلين للموصول والآخر للشيء فيصير محصل التعريف
هكذا ماهية الشيء هي التي بها الشيء هو اي يكون الشيء هو المحتاج الى غيرها فلا يتوهم الاشكال با
لفاعل بالقياس الى المعلول لان الفاعل ليس مما يصير الشيء به عينه فان المعلول لا يكون عين
الفاعل حتى يقال ان العينية لا تحصل الا بالفاعل بمعنى انه لا يحتاج الى غيره لكن ينتقض ح اي حين
اذا جعل احد الضميرين للموصول والآخر للشيء ينتقض بما هو المتبادر من ظاهر التعريف بما ليس
بماهية كالذاتي الداخل في الماهية والوصفي الخارج عنها كالناطق والضاحك اذ الناطق ما به الانسان
ناطق فيلزم ان يكون ماهية الانسان فان الانسان لا يصير ناطقا الا بالناطق وكذا الضاحك

ما به الانسان ضاحك فيلزم ان يكون الضاحك ايضا ماهية الانسان فان الانسان لا يصير ضاحكا الا
بالضاحك وهكذا الحكم في سائر الذاتيات والعرضيات يرد عليه انه ان حملت السببية على السببية الحقيقية
لم يصدق التعريف على شيء من الحقائق والماهيات فان الحيوان الناطق مثلا ليس سببا لكون الانسان
حيوانا ناطقا كما مر وكذا لم يصدق التعريف على شيء من العرضيات والذاتيات فان الضاحك مثلا لا يكون سببا
لكون الانسان ضاحكا فان سبب الضحك ليس الا في الانسان من التعجب وادراك الامور الغريبة وهكذا
الامر في سائر العرضيات فان المنشا لحقوقها وعروضها ليست الا اسبابها ومالحقوها وماينافي قواطس
للماهيات هو ذوات تلك العرضيات وقس على ذلك الناطق وغيره من الذاتيات وان لم يحمل السببية
على السببية الحقيقية بل يكون المراد بها ما حققناه آنفا فهو لا يصدق الا على حقايق الاشياء وماهياتها
وليس العرضيات ولا الذاتيات مما هو صدق هو عليه فان الانسان في كونه ضاحكا محتاج الى العروض
للنسبة عن الضاحك والانسان مثلا ليس يصدق على الضاحك انه امر قابل لاحتياج الانسان في كونه
ضاحكا الى امر زايد عن الضاحك وهكذا الامر في الذاتيات فلم ينتقض التعريف لكن لا دخل لاثبات
الضمير في صحة التعريف لان مناط الصحة ما حققناه سالفا وكان في لفظ الظاهر في قوله لكن ينتقض
ظاهر التعريف بالعرض اشعار بجواز دفع النقض بهذا الوجه الذي ذكرناه واما ما اجاب به بعضهم عن هذا
النقض من ان المراد بهو هو الاتحاد في المفهوم فيصير معنى الكلام هكذا ماهية الشيء ما يكون اللفظ الدال
عليها مرادفا للفظ الدال على ذلك والخفاء في انه لا شيء من الالفاظ الدالة على العرضيات مرادفا للالفاظ
الدالة على الموضوعات وكذلك لا شيء من الالفاظ على الذاتيات مرادفا للالفاظ الدالة على ذي الذاتيات فلا نقض
اصلا الخ عبارة او جعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر وخلاف الاصطلاح لان
هو هو في اصطلاح اهل الميزان وعلم النظر والاستدلال عبارة عن الاتحاد في الذات مع التغاير في المفهوم
فلا يرتكب خلاف المتبادر وخلاف الاصطلاح مع ظهور الوجه الصحيح الذي ذكرناه فان الوجه
الذي ذكرنا وان كان فيه تجوز ايضا لكنه ليس فيه بعد في هذه المرتبة هذا اي خذ هذا الذي
ذكرناه وتفكر فيه حتى تظهر لك فيه او مضى هذا الذي ذكرناه فاعرضه ولو قيل في التعريف ما به الشيء
هو بحذف احد الضميرين لكان مفيدا للمراد بتمامه مع كونه اخصر وهو ظاهر لا احتياج الى البيان هذا غاية
تحرير كلام المحشي في هذا المقام فان وقع في موقع القبول فهو غاية المسئول والا فالمرجو ان يدرء

بالحسنة

بالحسنة السيئة اذ بذلت غاية جهدي في تحرير مرامه وبذلت اجتهادي في تقرير كلامه ومع ذلك لا يخرج عن
العجز والنقصان وان كتاب التسامحات وفوق كل ذي علم عليم والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قوله الاول
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض كانه يستفاد من هذه العبارة ان كل ما يمكن تصور
الماهية بدونه فهو من العرضيات ومالم يصدق تلك الكلية على اطلاقها لجواز تصور ذي الذاتي كالانسان
بدون ذاتيته كالناطق والجوهر القابل للابعاد الثلثة والمتزايد في الاقطار الثلثة والحساس
والمتحرك بالارادة بان يتصور ذو الذاتي بوجه عرضي لابذاته المجملة ولابذاته المفصلة اشار
المحشي الى توجيه ذلك بقوله اي بالكنه يعني ليس المراد بالتصور في القضية المذكورة مطلق التصور
الشامل لتصور الشيء بالوجه وتصور الشيء بالكنه ولا التصور الخاص الذي هو تصور الشيء بالوجه
بل المراد به التصور بالكنه وقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتية ايضا اشارة الى سبب
تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني به انه لو لم يفسر التصور به بل فسر بمطلق التصور او التصور بالوجه
لانتقض الكلية بالذاتيات فيمكن تصور ذي الذاتي بدونها ولو بوجه فوجب تفسيره بالكنه حتى
لا ينتقض بها ما قيل عليه اي على كلام الشارح يستفاد معناه اي من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
فانه من العوارض ان تعريف الذاتي هو ما لا يمكن تصور الشيء الذي هو ذو الذاتي بدونه اي بدون
ذلك الذاتي فيرد عليه اي على تعريف الذاتي انه غير مانع عن دخول الاغيار لصدقه على اللوازم البينة
بالمعنى الاخص وهي التي يمتنع انفكاكها عن الماهية ويكون تصور الماهية مستلزما لتصورها فكذلك اي صدق
التعريف على اللوازم البينة بالمعنى الاخص لامتناع تصور الماهية الموضوعة بدون تلك العوارض ويؤيده
ما افاده المحقق قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه للمطالع حين قال ذكروا ان للذاتي خواصا ثلثة الاولى
ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لا بد
من ان يحكم بثبوته لها الثانية انه يجب اثباته للماهية على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره
به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لان التصديق اذا لزم من مجرد تصور الماهية يلزم
من تصورين بدون العكس ثم قال فهما ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى يشمل اللوازم
البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه اقول اعلم ان للذاتي خواص كما قرره الشيخ
في الشفاء اصحها ما يكون تصور ذي الذاتي بذاته المجملة مشتملا على تصوره بوجه اجمالي وبيان ذلك ان

معرفة الشيء قد يكون بأمر خارج عنه عارض له كتصور الانسان بوجه الضاحك بان يتصور الضاحك
وقد يكون بأمر داخل كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك
الوجه وقد يكون بأمر داخل وخارج كليهما كالناطق الضاحك مثلا بالقياس الى الانسان فان تصورهما تصور
الانسان وقد يكون بجميع اجزائه على التفصيل وان كان ذلك التفصيل في البعض فيسمى ذلك كنها كالحيوان
الناطق للانسان فان تصورت تصور جميع اجزاء الانسان بالتفصيل فان الجسم المطلق والنامي والحساس والمتحرك
بالارادة والقابل للابعاد الثلثة اجزاء للانسان ولم يكن متصورة بالتفصيل لكن الحيوان والناطق
متصوران بالتفصيل والحيوان مشتمل على سائر الاجزاء وهذا القدر من التفصيل يسمى كنها وبالجملة
اذا كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولية مفصلة يسمى كنها وقد يكون معرفة الشيء بجميع اجزائه لكن لا
على سبيل التفصيل في شيء منها كتصور ما وضع لفظ الانسان بازائه في اللغة المعبر عنه بالفارسية
بادمي ويسمى ذلك ذاته بالجملة فانا تصورته بهذا الوجه فان سئلت عن كل واحد من اجزائه من الجوهر
الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة القابل للابعاد الثلثة والحيوان والناطق بانها هل هي داخلة
في متصورك ام لا فانت قادر قدرة في الجملة على الحكم بانها داخلة في متصورنا وان سئلت عن العوارض
كالضاحك والكاتب والماشي وغير ذلك فيقدر على الحكم بانها ليست داخلة في متصورنا فانه يمكن ان يتصور
الشيء بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بدون عرضياته لازمة كانت او مفارقة بينة كانت او
غير بينة يريد به ما ذكرناه من ذاتيات الشيء داخلة في ذاته بالجملة وعرضياته خارجة عنها فتصور الشيء
بذاته بالجملة مشتمل على تصور ذاتياته التي اشتملت عليها ذاته بالجملة بالضرورة ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته اصلا
بالضرورة ومدار كلام الشارح المحقق بهذا ان يكون ذلك الذي ذكرناه فيستغنى ذلك عن تغيير
التصور بالكنه ويندفع بذلك ما قيل ان تعريف الذاتية بما لا يمكن تصور الشيء بدونه ينتقض باللوازم
البينة بالمعنى الاخص اندفاعا ظاهرا وجوابه اي جواب النقض الذي اورده القائل المذكور على
تعريف الذاتي المستفاد من قول الشارح انه يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض على اختيار
المحشي هو ان الاتم انه يستفاد من كلام الشارح تعريف الذاتي لجواز ان يكون المستفاد من كلامه حكم
للذاتي عام له ولغيره من اللوازم البينة بالمعنى الاخص وبعد تسليم الافادة بطريق التعريف الاعم ان
يشمول وانما يكون كذلك عند متاخري المنطقيين الذين شرطوا المساواة في التعريف واما عند المنطقيين

التعريف لغير المعرف بوجه فما
متقدمي

ثلاث فبطلان التعريف بالاعم عندهم ولو سلم فنقول ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور
الملزوم بطريق الاخطار والملاحظة بالقصد والاختيار على ما نص عليه السيد المدقق والسيد
المحقق الشريف الجرجاني في حواشيه شرح المطالع فانه يمكن تصوره اي الملزوم بدونه اي اللازم في الجملة وذلك
اذا لم يكن الملزوم ملحوظا بالقصد مخطرا بالبال وهذا بخلاف الذاتي فانه لا يمكن تصور ذي الذاتي بدونه
اصلا كما مر تحقيقه وفي شرح المطالع هكذا ومنهم من زعم ان اللازم القريب اي بلا واسطة بالمعنى ان تصور
الملزوم يستلزم تصوره لان اللزوم هو امتناع الانفكاك العارض عن الماهية لا بوسط يكون ماهية الملزوم
وحدها مقتضية له فاينما تحقق ماهية الملزوم تحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل واعترض على
نفسه بان ذلك يقتضي ان يكون الذهن منتقلا من كل ملزوم الى لازمه والى لازم لازمه حتى تحصل اللوازم بأسرها
بل جميع العلوم واجاب بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي فربما يطرء على الذهن ما يوجب
اعراضه عن اللازم فلا يتم الدفاع وجوابه ان اعتبار الوسط بحسب التعقل فاللزوم الثابت
في نفس الامر اذا لم يكن بوسط لم يلزم ان يكون الملزوم وحده مقتضيا للازم اقتضاء عقليا وفي حاشية
شرح المطالع هكذا يمكن تقرير الاعتراض بوجهين احدهما ان يقال لو استلزم تصور الماهية تصور لازمها
القريب لزم ان ينتقل الذهن من كل ملزوم الى لازمه القريب ومن لازمه القريب الى لازمه القريب
وهكذا اذ كل مفهوم له لازم قريب فيلزم الانتقال الشيء من كل لازم الى الاخر حتى يتحصل فيه جميع اللوازم
الواقعة في تلك السلسلة بل جميع العلوم اي التصورات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل قطعا سواء
كانت تلك اللوازم متناهية او غير متناهية وثانيهما ان يقال لو استلزم تصور الماهية تصور لازمها
القريب لزم من تصور الماهية تصور جميع لوازمها مطلقا سواء كانت بوسط او بغير وسط لان اللازم
ان لم يكن بوسط فظاهر وان كان بوسط فلزوم ذلك الوسط ان كان بلا وسط فكذلك وان كان بلا وسط فلا بد
من الانتهاء الى وسط لازم بغير وسط فيلزم من تصور الماهية تصوره ومن تصورهما تصور اللازم لانه
بالنسبة الى المجموع لازم بغير وسط وهكذا حتى تنتقل اللوازم النظرية بل جميع العلوم المكتسبة اي
جميع اللوازم بوسط وتقرير جوابه هو ان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلي اي اذا تصور
الملزوم وكان ملحوظا بالقصد مخطرا بالبال استلزم تصوره على الوجه تصور لازمه القريب وليس يلزم
من هذا انتقال الذهن من كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه على احد الوجهين المذكورين لجواز

ان يطرء على الذهن في بعض هذه المراتب ما يعجب او اصغر عن اللوازم فلا يكون ملتفتا اليه قصدا فلا يلزم من انتقال الذهن من كلام لازم الى لازم آخر وقد هذا الجواب بان الدليل الذي تمسك به يدل على ان مطلق تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لان الماهية اذا كانت فكونها وحدها مقتضية له كان حصولها في العقل كافيا في حصوله فاشتراط الاخطار في الاستلزام ينافي ما اقتضاه دليله وتوجيه جواب الشارح على ما ذكره فكر الزاعم ان اعتبار الوسط بحسب التعقل هو انا لا نسلم انه اذا لم يكن بين اللازم والملزوم وسط كان ماهية الملزوم وحدها مقتضية للازم اذ لا يلزم من عدم الوسط بينهما في التعقل ان لا يكون بينهما واسطة في نفس الامر فلا يلزم من انتفاء الوسط ان يكون الملزوم وحده مقتضيا للازم اقتضاء عقليا بحيث اذا حصل الملزوم في العقل حصل لازمه فيه وان سلم انتفاء الواسطة والاستقلال الماهية بالاقتضاء كان الواجب في اتصاف الماهية باللازم في الذهن وليس يلزم منه ان يكون ذلك اللازم متصورا فان المثلث هو حصل في العقل كان متصفا بما واته زوايا ه لو يتميز وربما لم يكن تلك المساواة معقولة الى هنا كلام السيد الشريف وايضا يمكن ان يجاب عن النقض المذكور بان يقال لا نم صدق تعريف الذاتي وهو قولكم لا يمكن تصور فهم الذاتي بدونه على اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان المراد منه ان لا يكون زمان تصور فهم الذاتي مغايرا لزمان تصور الذاتي بل يكون تصورهما معا في الزمان يعني ان زمان تصور فهم الذاتي عين زمان تصور الذاتي واللازم البين بالمعنى الاخص وان امتنع انفكاكه عن الملزوم لكن لا بمعنى ان زمان تصور الملزوم هو بعينه زمان تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لانه بديهي الاستحالة لانا نعلم بالضرورة ان زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم بل بمعنى ان زمان تصور اللازم تابع لزمان تصور الملزوم في زمان تصور اللازم في زمان آخر انفك اللازم عن الملزوم في هذا الزمان بخلاف الذاتي فان تصوره لا يقع الا في زمان تصور فهم الذاتي فلا انفكاك وبالجملة ان الانفكاك قد يتحقق بمجرد تغاير زماني المنفك والمنفك عنه وقد يتحقق بواسطة تخلل الزمان بين زمانيهما واللازم وان لم ينفك عن الملزوم بالاعتبار الثاني لكنه ينفك عنه بالاعتبار الاول لما عرفت من ان زمان تصور اللازم مغاير لزمان تصور الملزوم بخلاف الذاتي فانه لا ينفك عن فهم الذاتي في شيء من الاعتبارين وهذا القدر من الفرق بين الذاتي واللازم كاف في هذا المقام اي في مقام دفع النقض باللوازم البينة بالمعنى الاخص

عن

[illegible]

عن تعريف الذاتي يرد عليه انا كما نعلم بالضرورة ان زمان تصور اللازم مغاير لزمان تصور الملزوم كذلك نعلم بالضرورة ان زمان تصور الجزء مغاير لزمان تصور الكل الا ترى ان تصور الجزء مقدم على تصور الكل بالزمان اذا كانت الاجزاء متصورة بالتفصيل ولا خفاء في ان زمان التصور السابق بالزمان سابق بالزمان على زمان التصور اللاحق بالزمان والسابق بالزمان مغاير للاحق بالزمان فانفك الذاتي عن فهم الذاتي في هذا الزمان وبعضهم ما افاده العلامة التفتازاني في المطول حيث قال لما بيان اختلاف مراتب اللزوم في الوضوح انه يجوز ان يكون المعنى جزءا من شيء وجزء الشيء من شيء آخر فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء من جزئه خلاف دلالة الحيوان على الجسم اوضح من دلالة الانسان عليه ودلالة الجدار على التراب اوضح من دلالة البيت عليه فان قيل ينبغي ان يكون الامر بالعكس لان فهم الجزء سابق على فهم الكل فان المفهوم من الانسان اولا هو الجسم ثم الحيوان ثم الانسان قلنا الامر كذلك لكن العقوم صرحوا بان التضمن تابع للمطابقة لان المعنى التضمني انما ينتقل اليه الذهن من الموضوع له فكانهم سواء ذلك على ان التضمن هو فهم الجزء بعد ملاحظة فهم الكل وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات الى الاجزاء كما ذكره الرئيس في الشفاء ان الجنس لم يخطر بالبال وصنع النوع بالبال ولم يراع النسبة بينهما فهذه الحال امكن ان يغيب عن الذهن فيجوز ان يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس انتهى ما في المطول فعلم منه ان تصور الجزء سابق وقد بناء ذا ايضا فيجب ان يكون زمان الجزء مغايرا لزمان الكل فلم يحصل الفرق بين الذاتي واللازم بالوجه الذي ذكره المحشي لا يقال هذا انما يتم فيما عدا الجزء الاخير واما الجزء الاخير فان زمان تصوره بعينه زمان تصور الكل لانا نقول زمان تصور الجزء الاخير جزء زمان تصور الكل فالمغايرة حاصلة بالضرورة ولا يتوجه عليه ان يقال ان تقدم الجزء ذاتي لا زماني لان زمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل مغاير له سواء كان تقدم الجزء بالذات او بالزمان ولا مخلص عن ذلك الايراد الا ان يقال عدم انفكاك الذاتي عن فهم الذاتي انما هو في تصور فهم الذاتي بذاته الجملة كما حققناه آنفا فانا اذا تصورنا الانسان بذاته الجملة فقد تصورنا جميع اجزائه بطريق الاجمال في تلك الحالة من غير تفاوت في الزمان وليس امر العرض كذلك فيحصل الفرق بذكره بين فهم الاشكال وقيل ايضا ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين اي الطرف المخالف والموافق يلزم ان يجوز تصور الكنه

قوله [illegible]

بالوضع لان منع قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص
هو ان تصور كنه الانسان بدون الوصف وكذلك تصوره بالوصف ليس بضروري وذلك لان الطرف المخالف
لقولنا تصور الانسان بدون العرض قولنا تصور الانسان بالعرض والامكان الخاص سلب الضرورة
عن الطرفين كما مر ولما لم يكن تصور كنه الانسان بدون الوضع ولا بالوضع ضروريا لم يكن تصوره بالوضع
ممتنعا لانه لو كان تصور كنه الانسان بالوضع ممتنعا لوجب تصوره بدونه فيكون ضروريا والمفروض
خلافه هو ولما لم يكن تصوره بالوضع ممتنعا يثبت جواز تصوره بالوضع وهو بط قطعا وان اريد به
اي بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام الذي هو سلب الضرورة عن احد الطرفين
اي الطرف المخالف للحكم هو اي امكان تصور كنه الانسان بدونه لا يكون مخصوصا بالوضع بل هو حاصل في
الذاتي ايضا فهكذا تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي وان كان ممتنعا في نفس الامر لكن الحكم بالامكان
العام شامل له بل للواجب ايضا وذلك لان الممكن العام ان كان مقيدا بجانب الوجود فمعناه ان العدم
ليس بضروري فيشتمل الواجب وان كان مقيدا بجانب العدم فمعناه ان الوجود ليس بضروري فيشتمل
الممتنع يرد عليه ان الامكان هو كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كانت تلك النسبة او سلبا سواء
كان امكانا خاصا او امكانا عاما فقولنا ما يمكن تصور كنه الانسان بدونه في قوة القضية الممكنة الخاصة
او العامة فمنطوق القضية الممكنة الخاصة التي هي هنا كنه الانسان متصور بدون تصور العرض بالامكان
الخاص سلب الضرورة وقوع النسبة او لا وقوعها يعني ثبوت التصور بدون الوضع لكنه الانسان وسلبه
عنه ليسا بضروريين فالطرفان المتخالفان اللذان يكون الامكان الخاص عبارة عن سلب ضرورتهما في تلك
القضية انما هما ثبوت التصور بدون الوضع لكنه الانسان وسلبه عنه لا تصور كنه الانسان بالوضع وتصوره
بدونه كما توهم ان الامكان كيفية النسبة لا كيفية الطرفين او قيدهما فلا يستدعي صحة تلك القضية الا
جواز ثبوت التصور بدون الوضع لكنه الانسان وجواز سلبه عنه وصدق سلب التصور بدون الوضع
عن كنه الانسان لا يوجب جواز تصوره بالوضع لجواز ان يكون صدق ذلك السلب بسبب انتفاء التصور
رأسا لا بسبب وجود التصور وانتفاء القيد اعني بدون الوضع حتى يوجب تصور الكنه بالوضع فمنطوق القضية
الممكنة العامة هنا هو ان سلب التصور بدون الوضع عن كنه الانسان ليس بضروري ولا شك في عدم تحقق
ذلك المعنى في ماهية الذاتي لصدق نقيض تلك الممكنة العامة الذي هو السالبة الضرورية المطلقة في

ماهية الذاتي وهو قولنا كنه الانسان ليس بمتصور بدون تصور جميع الذاتيات بالضرورة وصدق النقيضين
من المستحيلات وجوابه اي جواب ما قيل ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالوضع وهو
بط وان اريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي على ما اقتاره المحشي اختيار الشق الاول من الترديد
اولا اي اختيار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ومنع الملازمة التي ادعى القائل المذكور
اياه وهي منطوق قوله ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالوضع يعني لا نم ان جواز
تصور الكنه بالوضع لازم لارتفاع الامكان الخاص اذ اللازم لارتفاع الامكان الخاص ليس الا امكان
تصور الكنه مع تصور الوضع لا به اي بتصور الوضع فان تحقق الامكان الخاص وان كان مستلزما لجواز
وقوع جانب المخالف وطرف المقابل لكن الطرف المقابل والجانب المخالف لقولنا تصور الانسان
بدون الوضع تصوره مع الوضع والممتنع هو الثاني اي تصور كنه الانسان بالوضع لا الاول اي تصور
كنه الانسان مع الوضع ولعلم ان الطرف المقابل لقولنا تصور الانسان بدون الوضع تصوره بالوضع
فلا يتم ايضا بذكر الملازمة المذكورة وانما يتم اذا كان الامكان متعلقا بالقيد اعني قوله بدونه وليس
كذلك لما عرفت من ان الامكان كيفية النسبة التامة الواقعة في القضية فلا يتعلق الا بها وهي فيما
نحن فيه قولنا كنه الانسان متصور بدون الوضع عن كنه الانسان صدق تلك الممكنة الخاصة انما يستلزم
صدق قولنا كنه الانسان ليس بمتصور بدون الوضع لا صدق قولنا كنه الانسان متصور بالعرض واين
هذا من ذاك وذلك لا يوجب هذا وقد سلفناه قبيل ذلك وكان المحشي اشار الى ذلك بقوله يعتبر
الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بدونه يعني بقوله تصور الانسان بدون النسبة
الواقعة بين قولنا الانسان متصور بدونه لا مفهوم تصور الانسان بدونه كما هو المتبادر من ظ
عبارته وذلك لان الامكان كما لا يتعلق بقيد اعني كون تصوره بدونه كذلك لا يتعلق بالمقيد
اعني تصور الانسان بدونه لانه لا يكون متعلق الامكان الذي هو النسبة الايجابية او السلبية فيهم
محصول كلام هكذا الامكان يعتبر بالنسبة الى النسبة الواقعة في قولنا كنه الانسان متصور بدون
العرض لا بالنسبة الى القيد اي قيد المحمول اعني كون تصوره بدونه فاشار بقوله وانتفاء المقيد
قد يكون لعدم التصور الى ان الطرف المخالف فيما نحن فيه سلب التصور بدون العرض
عن الانسان لا تصوره بالعرض وان المستحيل انما هو الثاني دون الاول وان صدق ذلك السلب

لا يوجب جواز التصور بالوجه لجواز ان يكون صدقه للسلب لانتفاء التصور رأساً لا بوجود التصور
وانتفاء القيد وهو بدونه وانما حملنا كلام المحشي على خلاف ما هو المتبادر من ظاهر عبارته ليكون
موافقاً لما نقل عنه من توجيه كلامه حيث قال وتوجيهه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم
جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبرت كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي
لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
الذي يكون بدون العرض فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا
بان يوجد مع عدم الوصف والظاهر ان هذا التوجيه هو الذي ذكرناه آنفاً وانما اوردنا الاعتراض
الذي مؤداه ذلك سالفاً مع كونه مذكوراً في كلام المحشي لان كلامه لا يكون صريحاً فيه بل يكون متضمناً
بخلافه على انا نقول سلمنا ان الامكان معتبر بالنسبة الى القيد وان طرف المخالف هو التصور بالعرض
وان الارادة الامكان الخاص يستلزم جواز تصور الكنه بالعرض لكن لا نسلم ان تصور الكنه بالوجه
بط فان ذلك غير بين ولا مبين علم لا يجوز ان يكون تصور عارض الشيء موجباً لتصور كنهه قال
السيد المحقق السيد الشريف في حاشيته لشرح المطالع الشمسية يجوز ان يكون تصور الشيء مستلزماً لتصور
مباينه واذا جاز استلزام تصور الشيء تصور مباينه فجواز استلزام عارض الشيء تصور كنهه بطريق
الاولى وبالجملة ما لم يتم برهان على امتناعه فهو غير ممنوع وان لم يظهر ولم يصدق كلية اقول هذا انما
يتم اذا كان علم الشيء بالوجه مغايراً للعلم بوجه ذلك الشيء وليس كذلك اذ قد تبين في مكانه ان
علم الشيء بالوجه عين العلم بذلك الوجه ومبنى ذلك هو ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه المسمى
بدانش نامه علائي من ان المعلومات بالذات انما هو الصور الذهنية واما الامر الخارجي الذي
هو ذو الصورة فهو معلوم ثانياً وبالعرض وليس بمعلوم بالحقيقة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان
الشيء اذا كان متصوراً بالوجه فالحاصل في العقل ليس الا صورة ذلك الوجه فهي معلومة بالذات
واما الوجه الذي هو ذو الصورة فهو معلوم بالعرض واما الشيء الذي هو متصور بالوجه لا
يكون معلوماً اصلا لا بالذات لعدم حصوله في الذهن والمعلوم بالذات ليس الا الحاصل في الذهن ولا با
لعرض لان الحاصل في العقل ليس صورته والمعلوم بالعرض ليس الا ما يكون صورته حاصلة في العقل
وسيجيء لذلك البحث زيادة توضيح ومزيد تحقيق ان شاء الله تعالى هذا واختيار الشق الثاني من

الترديد

الترديد ثانياً اي اختيار ان المراد بالامكان الامكان ومنع الملازمة الثانية التي هي مؤدى قوله ان
اريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي يعني انا لا نسلم حصوله في الذاتي على تقدير ان يكون المراد الامكان
العام وذلك لان الامكان العام وان كان شاملاً للممتنع على اطلاقه لكن اذا كان مقيداً بجانب الوجود
لا يشمله لان مؤداه سلب ضرورية العدم والممتنع ضروري العدم والمراد ههنا الامكان العام
المقيد بجانب الوجود والى هذا اشار بقوله ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام المقيد
من جانب الوجود اي ليس عدمه ضرورياً هو الاول وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية
نفس التشخص والتعين الذي به يمتاز المتشخص المعين عن جميع الاغيار وقد يطلق الهوية على الوجود
الخارجي والاصيل ايضاً وهو وجود يظهر المتصف به احكامه ويصدر عنه آثاره ومقابله الوجود
الذهني والوجود الظلي وهو الذي لا يترتب به عليه الاحكام والآثار المذكورة وان الشارح قد اطلقها
اي الهوية على الماهية باعتبار التشخص وذلك غير مشهور وفي الشرح الجديد للتجريد يطلق لفظ الماهية
غالباً على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا موجوداً في الذهن ومن ثم
قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاماً وقد يطلق الذات والحقيقة غالباً عليها اي على الماهية
مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب وقد يستعمل
هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض
ذهنية يعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية شرح هويته وقد يراد بها الوجود الخارجي اقول الظاهر ان المعنى
الذي اطلقها الشارح عليه هو المعنى المذكور في شرح التجريد اي الحقيقة الجزئية هو الاول فالحكم بثبوت
حقائق الاشياء يكون لغواً اوله ان الشارح الفاضل في السؤال اي اذا نابه اي السؤال المذكور نقض على ذكر
فيما يبنى وابتناء اي منشأ السؤال المجموع امور ثلثة قد سبق احدها تعريف الحقيقة بالماهية باعتبار
التحقق والوجود وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود وانما قلنا ان
منشأه مجموع الامور الثلثة لانه لو انتفى شيء من هذه الامور الثلثة لا يتحقق اللغوية في قولنا حقائق الاشياء
ثابتة اذ لا لغوية عند تبديل لفظ الحقائق بالعوارض كما في قولك عوارض الاشياء ثابتة ولا عند تبديل
لفظ ثابتة بالمتصورة كقولك حقائق الاشياء متصورة فعلم ان اللغوية انما تتحقق لمجموع الامور الثلثة

والقصر على البعض كما فعله بعض تقصير وعين قصور فلا تكن من القاصرين حتى لا تكون من الخاسرين
والفرق هو المنشاء والموهوم لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا خفاء في ان موجه السوال ليس قولنا
حقايق الاشياء ثابتة من جهة اللفظ بل انما يكون موجه السوال باعتبار معناه ولا شك في انه لو فسر
الحقايق بعين ما ذكره كالمتصور لا يرد عليه سوال فلا يصير موجها للسوال فعلم ان موجه السوال انما يكون
ذلك القول بملاحظة امور ثلثة وذلك لا يخفى على من له ادنى تامل وهو طرف من التدبر فتامل وتدبر **هو الاول**
ربما يحتاج الى البيان اي قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من يسمعه اي قولنا حقايق الاشياء
ثابتة يفهم منه اي من ذلك القول ذلك المعنى اي يفهم ان المراد منه ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من
الانسان والفرس والارض والسماء امور موجودة لا انما يكون حقايق الاشياء في نفس الامر موجودة كما يكون
الامر كذلك في مثل واجب الوجود موجود فان اكثر من يسمعه يفهم منه ان المراد منه ما نعتقده من ان بعض
المفهومات قد يكون موجودا من غير احتياج الى شي اصلا فهو كذلك في نفس الامر وليس معناه ان الموجود
في الخارج الغير المختار في وجوده الى شي اصلا في نفس الامر موجود في نفس الامر والى اصل ان اخذ موضوعه
اي موضوع قولنا حقايق الاشياء ثابتة بحسب الاعتقاد بالوجه الذي هو مشهور فيما بين الناس اي الجمهور
فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه وتغيير المراد منه فان الشهرة قرينة معينة للمعنى المراد منه اللهم الا ان يحتاج
الى تغيير المراد بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة الذي لم يصل اليه هذا التغير وبالجملة فهم المراد من هذه
العبارة موقوف على السماع او مشاهدة قرينة فمن لم يسمع ذلك ولم يشاهد قرينة على تعيين المراد
فهو قاصر عن ادراك ذلك المراد ولو قيل رب في قول الشارح ربما يحتاج الى البيان للتكثير لكان له
وجه ايضا فكانه اجاب الشارح عما ذكره المعترض من لزوم اللغوية في الكلام المذكور بان المراد
به هو هذا المعنى فهو مفيد بل يحتاج الى البيان بالنسبة الى اكثر الاذهان يعني ليس بين الى بالنسبة
الى ذلك الاكثر فكيف يكون لغوا ولا يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري كذلك **هو الاول** وليس
مثل قولك الثابت ثابت هذا القول من الشارح ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اي ليس قولنا حقايق
الاشياء ثابتة مثل المثال الذي ذكره السائل اي قوله الثابت ثابت فانه اي الثابت ثابت غير مفيد
اذ قد اعتبر اي اعتبر السائل ذلك المثال متحد الموضوع والمحمول بحسب الحقيقة كما يكون هو كذلك بحسب
الظاهر اذ ليس المراد به ان ما نعتقده ثابتا فهو كذلك في نفس الامر اذ لم يعهد لنا شي موصوف الاتصاف

بالثبوت

بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر ولو سلم فنقول ليس مراد السائل
ذلك بل المراد ان المتصف بالثبوت في نفس الامر ثابت في نفس الامر فذلك امر ضروري لا خفاء فيه اصلا فلا
يفيد بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على الوجه الذي اعتبرناه فهو مفيد بل هو نظري بالنسبة الى اكثر الناس
فكيف لا يكون مفيدا او قولنا بالنحو والامثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله اي قول الشارح
ربما يحتاج الى البيان يعني ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة ليس مثل قوله انا ابو النجم وشعري اي شعري فان
شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه بالنسبة الى جميع الاذهان لخفائه يعني لو قلنا ان قوله شعري
شعري مفيد لوجب حمله على خلاف الظاهر وليس فيه قرينة على تعيين المراد منه حالية ولا مقالية فلا يظهر المقصود
منه الا ببيان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة فان فهم المراد لا يحتاج الى قرينة وبيان الا بالنسبة
الى بعض الاذهان القاصرة وهو لي ما ذكرنا من التوجيه امر ظاهر لا شبهة فيه وذكر في بيان الفرق بين قولنا
حقايق الاشياء ثابتة وبين قوله شعري شعري ان نقول ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة لا يحتاج الى بيان لا
بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المراد منه بخلاف قوله شعري شعري وهو محتاج الى
التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر وهو ان التاويل هو ان يقال ان المراد ان شعري الآن كشعري
فيما مضى ولم ينحط عن درجة الفصاحة والبلاغة لاجل كبر السن كما ظنه بعض او يقال ان المراد ان شعري
هو الشعر الموصوف بالفصاحة والمشهور بالبلاغة يرد عليه انه ان اراد ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
مستعملة في الموضوع له على المعنى المتعارف وليس فيه مجاز عقلي ولا مجاز لغوي فلا يحتاج الى التاويل فهو امر
بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان معنا مجازا بالكلية الا ان الشارح صار كالحقيقة في انه يفهم
من اللفظ من غير احتياج الى القرينة قلنا بعد التسليم لا يفيد ذلك الاستغناء عن التاويل وكيف فان اللفظ
لم يوضع للمعنى المجازي فان استعماله فيه لا يصح الا بضرب من التاويل وقد تقرر ذلك في موضعه فان قيل لا نم
ان قوله شعري شعري يحتاج الى البيان بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر فان اضافة الشعر الى ضمير
المتكلم للعهد والتعيين المعبر عنه بقولنا الشعر الموصوف بالبلاغة او شعري فيما مضى انما يستفاد من العهد و
يكون من الله فلا تجوز فيه ولا تاويل قلنا التعيين المستفاد من العهد انما هو نوع آخر من التعيين وهذا
المعنى المخصوص والتعيين المعبر عنه بالقول المذكور لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد على التقدير
الا يكون مقصودا من اضافة الشعر الى ضمير المتكلم ليس الا الدلالة بعض اشعار المتكلم معينا الا ارادة

جميع سلفنا جمع ملاحظة اتصافه بالموصوفية بالبلاغة وكم من فرق بين المعنيين اى بينهما فرق كثير
وفيه نظر يرد عليه ان هذا الفرق انما يظهر لو اريد بثبوت الشيء الموصوف بالبلاغة اما اذا اريد به
الاشعار التى صدرت عنه فيما مضى والظاهر انه لا فرق بينهما والمشهور ان المراد بالبيان فى قول الشيخ وهذا الكلام
مفيد ربما يحتاج الى البيان بيان صدق الكلام ومطابقته لما فى نفس الامر لا بيان معناه كما بينا فيه اى فى
قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لكونه مفيدا اى تاكيد لقوله وهذا الكلام مفيد فان السائل لما ادعى لغوية
الكلام وعدم افادته اجيب عنه بان المراد به فلك فيه لكن يفيد افادة معتدا بها وكيف فانه يحتاج
الى البيان بالنسبة الى بعض الافهام يرد عليه ان ثبوت الشيء ايضا كذلك فانه يحتاج الى البيان بالنسبة
الى بعض الافهام اقول قد عرفت جوابه ذلك فى الحاشية السابقة فلا تغفل واعلم ان الشيء عند الاشاعرة
وان كان مرادفا للموجود او مساويا له لكنهم لا ينكرون اطلاقه اى الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم
مجازا فلو حمل لفظ الاشياء ههنا على المعنى المجازى لم يتوجه السؤال اصلا لكنه لا يتوجه على قول من قال
حقايق المعدومات ثابتة يرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا يطلق الا على الموجود بالوجود الاصيل فعلى
تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اسناد الحقايق اليها قال السيد الشريف قد يطلق الحقيقة على الموجود الخارجى فلا
يصح اطلاقها على المعدومات وقد يعم فيقال حقيقة العنقاء كما يقال ماهيته فهى بالمعنى الاول اخص منها بالعكس
لا المعنى بالكنا على انا نقول ان اللغوية وعدم الافادة باق فى الكلام المذكور على ما ريب بالشيء الموجود
او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر فى الحقيقة كما عرفت وايضا لا يصح قولهم حقايق المعدومات ثابتة
اذ لا يكون للمعدوم حقيقة بالمعنى المذكور فالحكم بثبوت حقيقة بط مخالف لما فى نفس الامر اى الاول من
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فعلم من ذلك البيان ان اللام فى لفظ العلم الواقع فى قول المص والعلم
بها متحقق للجنس اى الجنس فيراد به جميع الانواع والافراد ولما حملنا اللام على الاستغراق بمعونة المقام
اقول توضيح الكلام فى هذا المقام يستدعى تمهيد مقدمة وهى ان اسم الجنس المعرف باللام كما ذكره الشارح
العلامة فى المطول اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد فتحقيقية كانت
او نوعية او جنسية وهو تعريف الجنس والحقيقة نحو الرجل خير من المراة ونحو علم الجنس كاسامة واما على
حصة من الحقيقة معينة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة نحو وليس الذكر كالانثى
اى ليس الذكر الذى طلبت امراة عمران كالانثى التى وهبت لها وهو العهد الخارجى ومثله علم الشخص كزيد واما

على

على حصة منها غير معينة باعتبار كونها معهودة فى الذهن وجزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة اياها كما يطلق
الكلى الطبيعى على كل من جزئياته وذلك عند قيام قرينة دالة على ان ليس القصد الى نفس الحقيقة من حيث هى هى
بل من حيث الوجود ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد بل بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد فى
الخارج وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد يعنى تشير باللام الى الحقيقة لكن لم يقصد بها
الماهية من حيث هى هى ولا من حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد بل فى ضمن الجميع وهو الاستغراق ومثله كلفظ المضاف
الى النكرة ثم الاستغراق ضربان حقيقى وعرفى فالحقيقى هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف
كقولنا جمع الامير الصاغة اى صاغة بلده او مملكته لانه المفهوم عرفا لا صاغة الدنيا فاذا تاملت ذلك
علمت ان تعريف العلم ليس تعريف العهد لما بينا اولا الذهنى وهو ظ وحمله على تعريف الجنس والحقيقة امر يأباه
تعيين افراد العلم من التصورات والتصديقات كما فعله الشارح لان الملحوظ فى تعريف الجنس والحقيقة هو نفس
الحقيقة دون الافراد والحصة فتعيين الافراد والحصص على الوجه الذى فعله الشارح يناسب حمل التعريف
على الاستغراق وهذا معنى قوله بمعونة المقام واما القول بان الاستغراق عرفى راجع الى افراد الحقايق فهو
فى غاية السقوط اذ اللام الداخل على لفظ لا يفيد الاستغراق فى مفهوم لفظ آخر ثم اعلم ان الاستدلال على
ثبوت الصانع وصفاته اى الاستدلال على ان صانع العالم موجود عالم قادر مريد الى غير ذلك من الصفات
كما يحتاج الى العلم بالثبوت اى العلم بان الحقايق ثابتة كذلك يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان
ونحوهما اى العلم بان الحقايق حوادث ممكنات لا يمكن فعليه اصطرفها بالنسبة الى ظاهرها بل يحتاج فى وجودها
وعدمها الى امر خارج عنها وجه الاحتياج الى الامور المذكورة سيظهر لك عن قريب فى مبحث اثبات الصانع
فاذا علمت ذلك علمت ان من قدر الثبوت فى كلام المص وقال لا يتم غرض المستدل فى الاستدلال على اثبات الصانع
الا بتقدير الثبوت لانه ما لم يعلم ثبوت الحقايق لم يتصور اثبات الصانع فقد غلط هذا القائل المقدر غلطين
الاول ظنه كفاية العلم بالثبوت فى الاستدلال على اثبات الصانع ولهذا اخص الثبوت بالتقدير ولم يعمم متعلق
العلم ليشمل احوال الحقايق والغلط الثانى ظنه وجوب التقدير فانه فى الظن الاول على ما مر من ان الاستدلال
على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان وغيرهما
ووجه فساد ظنه الثانى هو ان منشا ظن وجوب التقدير كفاية العلم بالثبوت او عدم استفادته بدون التقدير
مع كونه محتاجا اليه للاستدلال المذكور والاول بط لما ذكرناه والثانى لما ذكره الشارح من ان العلم اعم

ان يكون تصورها او التصديق بها او بما هو الها فيشمل العلم بالثبوت من غير احتياج الى التقدير هو الاولى
العلم بثبوتها بتقدير المضاف الى ضمير المجرور المتصل بالباء فالضمير المجرور يرجع على هذا التقدير للحقايق
وقيل الضمير المجرور لثبوت الحقايق المذكور في ضمن قوله ثابتة كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
فانه هو راجع الى العدل المذكور في اعدلوا كما ان التانيث اي تانيث الضمير المجرور على هذا التقدير باعتبار
المضاف اليه الذي هو الحقايق لا باعتبار نفس المرجع الذي هو الثبوت المضاف الى الحقايق او نقول
انه باعتبار نفس المضاف من جهة انه يكتسب التانيث من المضاف اليه هو الاولى للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق يرد عليه انه ان اريد بذلك عدم العلم بالجميع تفصيلا اي بملاحظة افرادها المعلوم ومراتبها بحسب الاثار
بان يلاحظها واحدا بعد واحد فمسلم انه لا علم لنا بجميع الحقايق بالتفصيل المذكور ولكن لا يضر ذلك
لانه نفي العلم التفصيلي بجميع الحقايق عن من له عن تحولها والعلم بها متحقق لانتفائه لا يخل بالمقصود وان اريد
عدم العلم بجميع الحقايق اجمالا فممنوع فان كلهم نقول حقايق الاشياء ثابتة بتحقق العلم الاجمالي بالجميع اي ملاحظة
من غير ملاحظة خصوصيات الافراد وقد سبق ان المراد انا نعتقد حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا
البتة بطريق الاجمال وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده لا يقال لم لا تقيد العلم بكونه بالكنه فيصير
محصل الكلام هكذا والعلم بالكنه بها متحقق فلو ارجعنا الضمير الى الحقايق يلزم حصول العلم بجميع الحقايق
بالكنه ولو اجمالا وذلك امر بديهي الاستحالة يرد عليه ان تقييد العلم بالكنه ينافي تقدير الثبوت لان العلم
بالثبوت ليس الا من التصديق والعلم بالكنه من التصور فيغير الدعوى لا يثبت مدعى اصل المستدل و
لا يتم مقصوده ذليله وللحاصل انه ان قيد العلم بالكنه جوبنا في تقدير الثبوت الذي هو عين دعوى المعلل
وان لم يقيد فالمنع المذكور متجه من غير قصور لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح في
العلم حيث قال اي تصوراتها والتصديق بها او بما هو الها ينافيه اي ذلك التقييد لكونه موجبا لتخصيص العلم
بالتصور وعلى تعميم الشارح يتناول التصور والتصديق ولكن صلاح التقييد بناء على ان كلام المعلل
يجب ان يكون موافقا لكلام الشارح وعدم الدليل على التقييد لا ينافي التقييد فنقول ببطلان المقيد
العلم بجميع بكنه جميع الحقايق لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد بحيث كان تقدير الثبوت يصح
لما لذلك ترك التقييد ايضا يصح في ابن يلزم التقدير على ان التقدير خلاف لا يمكن بدون ترك التقييد ويمكن
التقييد يغني عن التقييد وقد يقال ايضا في جوابه ما يقال ان الثبوت مقدر انه ان اريد ان العلم بثبوت جميع

الحقايق متحقق فهو غير مسلم لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد ان العلم بثبوت البعض متحقق فمسلم لكن
لا وجه للعدول عن الظاهر بخلاف الظاهر من تقدير الثبوت فانه كما لا يعلم جميع الحقايق كذلك لا يعلم ثبوت
جميع الحقايق وكما يعلم بثبوت بعض الحقايق كذلك يعلم بعض الحقايق فهو التساوي ارتكاب تقدير
الثبوت ترجيح المرجوح فتدبر هو الاولى والجواب ان المراد الجنس اي جنس الحقايق فيصير مضمون
الكلام هكذا والعلم بجنس الحقايق متحقق يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما ثبت من
الاعيان والاعراض لجواز ان تحقق في ضمن ما لا يثبت منهما فلا يحصل التنبيه على وجود ما اي وجود
ما يثبت من الاعيان والاعراض كما مر من ان المطلب بتقرير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يثبت من
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فلذلك قال
حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق فمحصول الاعتراض ان الغرض من ايراد تينك المسئلتين هو
التنبيه على وجود ما ثبت من الاعيان والاعراض وعلى تحقق العلم بما ثبت منهما لان التنبيه
على التقدير المذكور لا يكون الا على تحقق العلم بجنس الحقايق ولا يوجب ذلك تحقق الحقايق وثبوتها
في ضمن ما ثبت من الاعيان والاعراض لجواز تحقق الطبيعة في ضمن ما لا يثبت منهما وجوابه ان المراد
ايضا ان ليس فيما هو التنبيه على وجود جنس ما ثبت من الاعيان والاعراض وتحقق العلم به
لا التنبيه على وجود ما ثبت منهما وعلى تحقق العلم بهما فالكلام السابق من الشارح على تقدير
المضاف وهو لفظ الجنس او نقول في جوابه ان في ذلك الكلام تنبيها على وجود شيء من الاشياء وافادت
شيء من الاشياء الكلمة فالاولى بالثبوت وجود ما ثبت وكفى بهذا القدر تنبيها يرد عليه ان
هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة والمعلوم بالضرورة حقيقة العلة بالوجود بالنسبة الى المعلول واما
في غيرها فغير معلوم وعليه ان ما ثبت من الاعيان والاعراض لغير ما ثبت غير معلوم فلا يحصل التنبيه
المذكور فتنبه هو الاولى وهم العنادية وانهم سموا بذلك اللفظ لانهم يعاندون مع العقلاء
الجازمين بوجود الاشياء من الواجب والممكن فتحقق النسب من السلوب والايجاب ويدعون الجزم
بعدم وجود الاشياء مطلقا واجبا كان او ممكنا وعدم تحقق نسبة امر ما الى امر في نفس الامر كما قال
السيد الشريف في شرح المواقف واما نشاء مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان
الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى فيقبله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لانه لا نهاية او يتناهى وهو

ايضا بطل الاشكال المشهور الوارد في الوجوب والامكان وبالجملة انهم يقولون ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة والضعف اي بما نقلناه عن العنادية يظهر ان انكارهم
لا يختص بحقائق الموجودات ولا بوجود الممكنات بل يعم النسب والاضافة المتحققة في القضايا ايجابية
كانت او سلبية فتخصيص الشارح العلامة لانكارهم لها اي لحقائق الموجودات بالذكر دون غيرها من
منكراتهم جرى على وفق السياق فان سوق الكلام لاجراء الاحكام على الحقائق فلذلك خصص انكارهم بها
والظاهر انه يحمل الاشياء في قوله ان منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فلا يستدعي ما شرح
هو الاول من ينكر ثبوتها اي تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كان احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو
اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر
وقرار في شيء من الاوصاف ولما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من
انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد وهم يقولون مذهب كل قوم حق
بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق ويستدلون على ذلك
بان الصفراوي اي الذي يكون مزاجه صفراويا وهو ما يكون الصفراء غالبا على ساير الاخلاط من
الدم والبلغم والسوداء فانه يجد السكر والعسل في فمه مرا كالصفراء ولهذا انهما ليسا كذلك في نفس
الامر فدل على ان الطعام تابعة للادراكات وصاحب المزاج المعتدل يدرك العسل حلوا والصفراوي
يدركه مرا فهو حلو بالقياس الى الاول ومر بالقياس الى الثاني فكل ما لا يخفى فساده لان الذي وجد
الصفراوي مرا هو الصفراء دون العسل والسكر فان العسل والسكر وامثالهما لكونها بالتعدادها
للصفراوية وكثرة صفراء الصفراوي لمزاجه يستحيل دفعة الى الصفراء عند وصولها الى الرطوبة اللعابية في فمه
فمن لم يتنبه بهذه الدقيقة توهم ان المر المدرك هو العسل والسكر هو الاول ومن يزعم انه شاك
هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل فكان حق العبارة هكذا ويقول انه شاك و
انما فسرنا الزعم بمعنى القول الباطل كما هو المتعارف اذ لا اعتقاد للشاك يرد عليه ان هذا انما يتم
اذا ثبت شاكية اللاادرية بالنسبة الى جميع المسائل بحسب نفس الامر ولم يثبت ذلك بعد وجه قولهم
انا شاك في جميع النسبة لا يفيد ذلك لانه مجرد قول وكيف لا فان النفس الناطقة بعد تجاوزها عن مرتبة
العقل الهيولاني يحصل لها صور كثيرة علمية من التصورات او التصديقات من غير شعور واختيار سابق

وذلك

وذلك امر ضروري وجداني وانكار ذلك مكابرة صرفة ومعاندة صريحة فكلام الشارح مبني على ما هو لهم بحسب نفس
الامر لا بحسب قولهم فلا حاجة الى تغيير الزعم بالقول الباطل هو الاول انه لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت
محصل هذا الاستدلال هو ان ادراك الاشياء ليست ثابتة في نفس الامر ان لم يكن مطابقا لما في نفس الامر فيلزم
والا لزم ارتفاع النقيضين وهو ضروري الاستحالة واذا صدق الحكم بثبوت الاشياء تحقق شيء من الاشياء
فيصدق نقيض هذا الحكم وان كان مطابقا لما في نفس الامر وهو تصديق سلبي وحقيقة من الحقائق فقد ثبت
وتحقق ايضا شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق يرد عليه انا لا نسلم استحالة ارتفاع النقيضين فان
كل واحد من عدم ارتفاع النقيضين وارتفاعهما من جملة الحقائق عندهم فلا يتعلق بشيء منهما امتناع
ولا وجوب فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يترك الشق الاول من الترديد
ويقتصر على الشق الاخير منه وهو تحقق نفي الاشياء بان يقال انكم حكمتم بنفي الحقائق مطلقا اي حكمتم
حكما جازما بان الحقائق ليست بموجودة فهذا النفي اي الحكم السلبي من جملة تلك الحقائق المنفية عندكم
فثبت بعض ما نفيتم لان الحكم بان الشيء ثابت لشيء او منفي عنه لو كان صادقا لا يجب ان يكون ثابتا متحققا في
نفس الامر والا فلا فائدة وان الحكم بنفي الحقائق صادق على زعمهم فيجب ثبوت ذلك الحكم على زعمهم يرد عليه ان النزاع
انما يكون في الوجود الخارجي والوجود الاصيل ولا خفاء في ان الاحكام سواء كانت موجبات او سوالب
لا يكون موجودة في الخارج اتفاقا واما الطرف السوالب فلا يجب ان يكون موجودة في الخارج سواء كانت
القضايا خارجية او ذهنية او حقيقية واما الموجبات فان كانت ذهنية او حقيقية فايضا لا يجب ان يكون
اطرافها موصوفة في الخارج اما ان كانت خارجية فان كانت مطابقة لما في نفس الامر فهي انما يستدعي
وجود الموضوع في الخارج في نفس الامر واما ان كانت كاذبة فلا فليس قولهم حقائق الاشياء ليست ثابتة
من القضايا الموجبة الخارجية الصادقة في نفس الامر لم يجب وجود شيء لا الحكم ولا الاطراف نعم الحكم بان
الشيء ثابت لشيء او منفي عنه مطلقا سواء كان ايجابيا او سلبيا صادقا او كاذبا حقيقيا كان او خارجيا
او ذهنيا يستدعي وجود الطرفين والنسبة في الذهن عند الحكم بل الحكم نفسه موجود في الذهن قطعا
فان اريد بالثبوت هذا القدر من الحصول الذهني والوجود العلمي فهو على تقدير كونه مسلما عند الخصم لا
ينافي مذهبه لان ذلك النوع من الثبوت ليس الا وجودا اعتباريا غير ملائم للتوبيخ ايضا على انا نقول
نعم هذا الدليل يلزم منه احد الامرين اما وجود العلم في الخارج او صحة انقسام الوجود الى الوجود الذهني

والى بحثي وقد تقرر ان جمهور المتكلمين على خلافه وايضا المقدمة المذكورة في الدليل امور مخيلة عند الخصم فلا
يفيد شيئا مما عداه المعلل وايضا لسائل ان يقول كيف يمكن الزام خصم انكار البديهي بامثال هذه الوهميات
وللقائل ان يقول نزاعهم لا يكون مقصورا على الوجه الذي بحثه لما مر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق
النسبة امرا لا في نفس الامر كما يدعون الجزم بعدم وجود الاشياء مطلقا فعلى هذا تم الالزام لانهم لما قالوا
بنفي الحقائق ولزم من ذلك تحقق النفي الذي هو النسبة السلبية لان الجزم بنفي شيء لا يحصل الا عند تحقق
ذلك النفي عند الجازم فيثبت بعض نفوس ولجواب ان كل واحد من الجزم والنفي من الامور المخيلة عندهم
فلا يتم الالزام على ذلك التقدير ايضا وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ويتوجه
توجه الالزام عليهم على هذا التقدير بان يقال ان النفي حكم سلبي فهو من الحكم المطلق والحكم المطلق تصديق
والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة الى بحث عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند
كثير من المتكلمين فلو ثبت عند انظارهم فيتعين فكيف يبني الالزام على حكم انكار البديهي على مثل هذا الامر الخفي
لا يقال هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ
الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل ذلك الترديد هو ان نفي الاشياء اما
متحقق او غير متحقق فهو لا التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى تمهيد المقدمة المذكورة والالم
يتبين وجود شيء من الاشياء على التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي لانا نقول ليس التحقق ههنا بمعناه
اي بمعنى الوجود والا بطل الملازمة الاولى فهو مؤدى قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت لان مضمون
هذه المقدمة على التقدير المذكور يصير هكذا ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء وذلك في غاية
السقوط اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء وانما يوجب ذلك لو لم يجز اتصاف الاشياء بالنفي
المعدوم وليس كذلك الا يرى ان المعدوم كلها متصفة بالعدم معروضة به وهو ليس بموجود و
لا يلزم من ذلك وجود الموصوف بالعدم بل نقول ان النفي الذي يتصف المنفيات به يجب ان يكون معدوما
قطعا والا لزم وجود المنفي لان وجود الصفة يوجب وجود الموصوف بخلاف انتفاء الصفة فانه لا يوجب
انتفاء الموصوف ولا انتفاء موبها الموصوف مستغنيا لو اتصاف المعدوم في الخارج بالصفة في
الخارج كالممتنع بالذات فانه متصف بالامتناع الذاتي مع ان كل واحد منهما معدوم في الخارج فيكون النفي
ثابتا لا مرغى نفس الامر لا ثابتا وكونه معدوما في الخارج والى هذا اشار المحشي بقوله لجواز ان يكون النفي ثابتا

في نفس

في نفس معدوما في الخارج هو الاول انما تتم على العنادية دون اللاادرية والعندية اما عدم تمامه على اللاادرية
فظ لانهم لا يعترفون بصدق شيء من القضايا ولا بسلوك شيء من الاحكام فلا يتصور الزامهم بوجه من الوجوه
واما عدم تمامه على العندية فبيانه موقوف على تمهيد مقدمة هي ان الالزام لا يتم الا بدليل مركب من مقدمات
مقبولة عند الخصم فيجب ان يكون كل من المقدمات المتالفة منها الدليل الالزامي صادقة اي مطابقة لما في نفس الامر
عند الخصم ويجب ان تلك المقدمات بشرايط صحة الدليل من الكمية والكيفية والجهة وقد عرفت ان العندية
لم يعترفوا اصلا بثبوت شيء من الاشياء الا في نفس الامر فلا يتحقق عندهم من القضايا ما يكون صادقا
او كاذبا في نفس الامر ولا ما يكون كليا او جزئيا ولا ما يكون موجبة او سالبة ولا ما يكون ممكنة او فعلية
ضرورية او لا ضرورية دائمة او لا دائمة بحسب نفس الامر لان تحقق تلك الاحوال كلها بحسب زعم
الزاعم فان زعمت القضية المعينة كقولنا الانسان كاتب انها موجبة فهي كذلك بحسب زعمك وان زعمت
انها سالبة فهي ايضا كذلك وان زعمت انها صادقة فهي كذلك وان زعمت انها كاذبة فهي ايضا كذلك وان
زعمت انها موجبة فهي كذلك وان زعمت انها مهملة فهي ايضا كذلك لكن كل ذلك بحسب زعمك فلا يوجد في
الخارج من القضايا ما يكون صادقا وكاذبا كليا او جزئيا موجبة او سالبة موجهة او مهملة بحسب نفس
الامر فلا يمكن ترتيب الدليل حتى يتصور الزام الخصم به واذا عرفت ذلك فنقول قول المحشي ففيه تامل
ان كان اشارة الى هذا المقام فوجهه ظاهر غير خفي وان كان اشارة الى ان الكلام بناء على تمامية الالزامية
بالنسبة الى العندية ففيه نظر لما عرفت من انه لا يتم على العندية ايضا وما قال في شرح الطوالع من في كلام
الغنية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات وهي معنى قولهم ان الحقايق اوهام وخيالات
وانها تابعة للاعتقادات او اعترفوا بحقيقة سلب وهو معنى قولهم ان الحقايق ليست ثابتة سيما اذا
تمسكوا فيما ادعوا بشبهة فان المتمسك بدليل يجب ان يكون معترفا بحقيقة مقدماته المذكورة موجبة كانت
او سالبة ففيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انهم اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي فانهم كما يقولون بان الحقايق اوهام
وخيالات او توابع للاعتقادات كذلك يقولون ان حكمنا هذا كذلك وهلم جرا فلم يلزم الاعتراف بحقيقة
شيء من الاشياء فضلا عن الاثبات او السلب واما ثانيا فلان غرضهم ان كان الزام الخصم بحقيقة ما في
عنده صورة عندهم لم يتم الالزام من غير لزوم الاعتراف فعلم مما ذكرناه في تلك الحاشية وفي الحاشية السابقة
ان الدليل المذكور لا يتم الزاما على شيء من الفرق الثلث فقول الشارح انما يتم على العنادية لا يخلو عن

ظاهر هو الاول قالوا الضروريات هذا دليل للاادرية فانهم اصروا على التوقف والشك في كل ما يلتفت
اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بما حاصله انه لا وثوق بالعيان اي بحكم الحس لا في العقل في الضروريات بما
يورد من شبهة النوعين ولا بالبيان اي بالاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف فتعين التوقف
والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة اي الوهم لا اثبات امر او نفيه لانهم لم يقولوا بها
هو الاول قد يغلط كثيرا اطلاق لفظ الغلط على درك الحس منهم اي من اللاادرية بناء على زعم
الناس الابناء على زعمهم ان الحس قد يغلط وقد لا يغلط اذ ليس لهم علم ولا ظن ولا جزم لشيء من
النسب فضلا عن ان يعتقد واغلاط الحس وايضا زعم ان بعض الامور غلط يوجب اعتقاد ثبوت
نفس الامر وتحقق المطابقة في بعض الموضعين بعض آخر وذلك ينافي شكيتهم في جميع النسب
ان قلت قد الداخلة على الفعل المضارع للقلة فينا في الكثرة المستفاد من لفظ كثيرا قلت قد
الداخلة على المضارع وان كانت للتقليل حقيقة لكنه قد يستعار منه اي يؤخذ بطريق العارية و
يستعمل للتحقيق ايضا استعمالا مجازيا كما في قد يعلم على انا نقول يمكن حمل قد ههنا على معنى التقليل و
لا منافاة بينه وبين الكثرة ط لوان اي يراد بالقلة المستفاد من لفظة قد قلة بحسب الاضافة والكثرة
المستفادة من لفظ كثيرا الكثرة في نفسه ولا خفاء في ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه فكانه
قال والحس يغلط وذلك اي غلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى افراده الصحيح لكنه في نفسه كثير جدا
فان العشرة قليل بالنسبة الى العشرين لكنه كثير في نفسه هو الاول بانتفاء اسباب الغلط يعني
ان غلط الحس في بعض المواد بسبب انتفاء اسباب صحة الاحساس ووجود المانع ولا يلزم من انتفائها
في بعض الصور انتفاؤها في جميع الصور ولا يلزم من وجود المانع في البعض وجود المانع في الكل
فيمكن تحقق الجزم بحصول بعض الاشياء بسبب وجود الشرائط والاسباب والانتفاء المانع فلا يفيد ما يلزم نفي الجزم
في جميع المواد كما هو مدعاكم فيكون كلام الشارح في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل
ههنا سببا عاما للغلط عام فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط اي او الغلط انه او رد كلامه مع
لعل المفيد للتجويز والاحتمال منعه الجزم واليقين فلا يتم به ابطال المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح
لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط فيحتاج الى الجواب عنه بقوله قلت بداهة العقل جازمة في مثل
هذه المطالب في العمل والكلام على التحقيق لا على الالزام فعدم تسليم الخصم انتفاء مطلق اسباب الغلط

لا يخل بالمقصود اقول هذا تصريح بان كلام الشارح في قوة الاستدلال وكان منشاء السؤال ذلك التوهم
هو الاول ويمكن ان يعبر عنه في تفسير المذكور بما يعبر عنه اشارة الى ان لفظ المذكور الماخوذ في تعريف
العلم مشتق من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان غالبا وانما قلنا غالبا لانه مستعمل فيما يكون بالقلب
ايضا لكن استعماله في الاول اكثر في المحاورات وبيان اللطافة في المجمل ذكرت الشيء بلساني ذكرا وانما جعله
الشارح من الذكر المكسور ولم يجعله من الذكر المضموم وهو ما يكون بالقلب غالبا وان صح ذكره اي ذكر
المذكور المشتق من الذكر المضموم في تعريف العلم وانما قلنا انه صح ذكره في التعريف لعدم ايجابه الخلل من
جهة الجامعية لعمومه مثل الظن والجهل كالمذكور الماخوذ من الذكر المكسور وانما لم يجعله من المضموم حملا
للفظ على المعنى الشائع المتبادر وهو ما يكون باللسان قال في شرح المقاصد العلم يقال في الاصطلاح على
معان اظهرها ما يشمل التصورات المطابقة والتصديقات اليقينية على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه
عبارات الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي صفة تنكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا
تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم
وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة
فيخرج الظن والجهل اذ لا يتجلى بهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقد على القلب والتجلي انشراح والحلال
للعقدة انتهى كلامه اقول في هذا الكلام اشعار بان لفظ المذكور الماخوذ في تعريف العلم مشتق من
الذكر بضم الذال حيث فسره بالالتفات وانه لا يصح التعميم بحيث يعم الظن والجهل فظهر التوافق بين ما
في شرح العقائد وبين ما في شرح المقاصد فتامل هو الاول فيشمل الادراك للحواس لكن عدم
اي ادراك الحواس علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولي العلم بعد لا يطلقون اهل العرف و
اللغة العالم على الحيوانات العجم وفي شرح المقاصد الثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي
يستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييز الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج ادراك الحواس
لان تمييزه في الاعيان ومن جعله اي ادراك الحواس علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد انتهى كلامه فقوله
فقد علم منه ان اطلاق العلم على ادراك الحواس بحسب الاصطلاح فالعلم على الاصطلاح المذكور لو كان شاملا
لادراك الحواس وحاصلا للبهائم لم يلزم منه مفسدة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلو خالف العرف واللغة
لم يلزم منه محذور لعدم وجوب التوافق بين الاصطلاح الخاص وبين العرف العام واللغة هو الاول

لايحتمل النقيض اي نقيض التميز كما هو الظاهر لا احتمال المتعلق وانما وصف التميز به مجازا وفي شرح المقاصد
الظاهر من قوله تميز لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز لكن لم يكن كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه
صفة توجب للتميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز علما قالوا
ان اعتقادنا الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة
توجب للنفس تميز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويرد على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية
مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر
الذهب على ما هو راي المحققين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويخلق الوصف
الذي يصير به ذهبا على ما هو راي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والحق ان المراد بعدم
احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض له او لانه لا معنى
لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد الجزم فيها بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال
اصلا والعادي كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض
وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي تجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم
ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال
النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وهي الاحكام الظنية لعدم الجزم بمتعلقها او حكما وهي الاحكام في اعتقاد
المقلد لعدم استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحتمل
اعتقاد النقيض جزما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تغير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق
فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في
العادي انتهى كلامه وجه الجواب هو انه يجوز احتمال النقيض في اعتقاده حكما وحال العدم
استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فلا يدخل اعتقاده في تعريف العلم كما
لا يدخل في العلم الذي هو الظن فلا ينتقض التعريف به اصلا ثم نقول ان التميز كما يتحقق في التصديق
كذلك يتحقق في التصورات والتميز في التصور انما هو الصورة القائمة بالنفس لكن الحقيقة الكلية
والجزئيات المجردة القائمة بالحواس الجزئيات المادية ومتعلقه اي متعلق التميز الذي هو الصورة
انما هي الماهية المتصورة التي تؤخذ منها الصورة والتميز في التصديق الايجاب انما هو الاثبات

انما ادرك

اي ادراك ان النسبة واقعة وفي التصديق السلبي النفي اي ادراك ان النسبة ليست بواقعة
ومتعلقه الطرفان المرتبط احدهما بالاخر بما هو الحق وسيفصله ان شاء الله تعالى اقول
التميز كشف الغطاء ورفع الابهام او ما يقرب منه والتميز الانكشاف وارتفاع الابهام فاذا
حصل من امر صورة في القوة العاقلة او الحاسة فتلك الامر ينكشف ويظهر للمدرك بسبب
تلك الصورة انكشافا تاما ما فظهر في الجملة واما اختلاف الانكشاف فباعتبار اختلاف الصور
فان كانت صورة كنهه وحقيقته فالانكشاف الحاصل منها تام والا فغير تام ومراتبه ايضا
غير مختلفة باختلاف الصور قربا وبعدا وخصوصا وعموما فيكون انكشاف المعلوم الذي
هو غير الصورة الحاصلة له لذاته من غير سلب وامر مغاير له فهي من حيث يكون منكشفة
معلومة ومن حيث يكون سبب الانكشاف علم فالتغاير اعتباري واما اذا كان المعلوم
هو نفس الذات المدركة فالتغاير بين الكل اعتباري فهو من حيث انها ينكشف بها نفس
ذاتها عالمة ومن حيث سبب الانكشاف علم ومن حيث الانكشاف معلوم وذلك لان العلم المدرك
بنفسه لا امر مغاير له وايضا يجب ان يعلم ان العلم بالشيء المغاير له حاصل قبل ارتسام الصورة
في الذهن وحاصل معه والحاصل في الشيء تلك الصورة المرتسمة وانفعال النفس عنها
لقبول واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليس العلم الا واحدا منها على اختلاف
الاقوال واما الكشف والانكشاف والحاصلان بعد حصول الصورة فهما خارجان عن العلم
اتفاقا فتفسير التميز الذي هو الكشف او ما يقرب منه بنفس الصورة التي يكون علما على احد الاقوال
لا يخلو عن تمحل وارتكاب تجوز وهو ان يقال مثلا المراد ان التميز في التصور هو الكشف الحاصل
من الصورة اي صفة من المعلوم التصوري والمراد بالمتعلق ماخذ الصورة الموجبة لذلك
التميز وهو ماهية الصورة وان التميز في التصديق هو الكشف الحاصل من الاثبات والنفي
والمراد بالمتعلق متعلق النفي والاثبات الموجبين له وهو الطرفان المربوطان والعلم بهذا
المعنى اي الصفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ينقسم الى قسمي تصور وتصديق وبان
ذلك الانقسام بان يقال انه اي العلم ان خلا عن الحكم بانه اي العلم لم يوجب اياه اي الحكم فتصور

قوله بهذا المعنى اي بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض

والا اي وان لم يكن الامر كذلك فتصديق اقول هذا التقسيم بحسب الظاهر لا يخلو عن المراد بالحكم ههنا اما
وقوع النسبة او لا وقوعها واما ادراك ذلك فان كان الثاني فهو نفس التصديق على ما ذهب اليه
الحكيم او جزؤه كما هو منقول عن الامام فخر الدين الرازي وان كان الاول فاما ان يكون
متعلق التصديق بنفسه او جزؤه على اختلاف القولين وعلى التقادير الاربع لا يكون التصديق
موجبا له فلا يكون تعريف التصديق جامعا بل لا يدخل فيه شيء مما يصدق عليه التصديق ولا
تعريف التصور مانعا لدخول جميع افراد التصديق في تعريف التصور لكونها غير موجبة للحكم
كان منشأ هذا الغلط هو الغلط الواقع فيما سبق من تفسير التمييز والمتعلق والتقسيم الصحيح
هو ان يقال العلم ان كان اذعانا للنسبة التامة فتصديق والا فتصور وسيجيء تفصيل الكلام
في التقسيم بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر يخرج الاحساس بالحواس
الظاهرة والباطنة فانها لا تسمى علما وانما قيد بالظاهر لان مدركات الوهم معان جزئية لكن لا ينتقض
تعريف العلم به عند المتكلمين لان الحس الباطن غير متحقق عندهم فضلا عن مدركه و
انما قلنا ان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة لانها اي المعاني عبارة عن صور ذهنية توضع
بازائها الالفاظ ومن شانه صحة ذلك فلا يشمل المحسوس اصلا لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان
الجزئيات العينية تدرك عقلا كادراك زيد قبل رؤيته وليس ذلك الادراك باحساس ولا
المدرك وتدرك احساسا كادراكه عند الرؤية وليس ذلك الادراك باحساس ولا المدرك معلوما
ومقتضى التعريف على تقدير افراد المعاني فيه ان لا يعلم تلك الجزئيات اصلا لان التعريف ح يصير هكذا العلم
توجه المعاني تمييز الا يحتمل النقيض وقد عرفت ان المعاني لا يشمل الاعيان المحسوسة وزيد
ههنا فلا تدرك علما اصلا فيلزم نفي ما صرحوا به مقتضاه على تقدير افراد المعاني فيه ان يكون
ادراكه على اي وجه كان علما وذلك ايضا مناف لما صرحوا به من ان ادراكه قد يكون احساسا و
ليس بعلم وغاية ما يمكن ان يتكلف ههنا في ذلك الايراد ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي
فهو عيني واذا اخذ على وجه كلي فهو معنى ولا يدرك زيد قبل الرؤية الا على وجه كلي وليس
ذلك الادراك الا علما ويدرك عند المشاهدة على وجه جزئي وليس ذلك الادراك الا احساسا
وليس بعلم على تقدير افراد المعاني في التعريف وهذا معنى قولهم ان الجزئيات العينية تدرك عقلا

كادراك

كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ولكن الامر في ادراكه بعد الغيبة
عن الحس مشكل لانه لا يكون الا احساسا لكونه على وجه جزئي اقول تحقيق القائل في هذا
المقال بحيث تبين جلية الحال ويندفع به الاشكال يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان ادراك
زيد مثلا قبل رؤيته يتعلق باوصافه وخواصه وعوارضه الكلية في حد ذاتها وان
فرضنا انحصار جملتها في الخارج في ضمن فرد مخصوص هو ذاته المخصوصة فالمدرك بالذات
من زيد قبل رؤيته ليس الا كليا محتملا لان يوجد متعددا عند العقل فيكون من المعاني
والادراك المتعلق به ليس الا تعقلا وعلما ولا يطلق على ذلك الادراك الاحساس في شيء
من الاصطلاح ولذاته المخصوصة فهي مدركة بالعرض وبالحقيقة ليست هي مدركة
لان المحسوس من حيث هو محسوس لا يدرك الا بالالة فالمبصر ما لم يبصر لم يدرك من حيث الخصوص
واما ادراكه عند الرؤية فهو بالحقيقة بصورته المخصوصة التي تنطبع في الجليدية فهي ليست الا
جزئيا حقيقيا مخصوصا محسوسا متشخصا بتشخص المحل وذاته الخارجية ايضا مدركة بسبب
تلك الصورة وادراك كل واحد منهما احساس لكن الاول مدرك بالذات والثاني بالعرض ويطلق
العلم عليهما ان لم يؤخذ في تعريفه المعاني والا فلا واما بعد رؤيته وغيبته عن الحس فصورته
المنطبعة في الجليدية تنتقل الى الحس المشترك بان يحدث فيه صورة مثل تلك الصورة وتزول
هي عن الجليدية فالنفس الناطقة بواسطة القوة المتخيلة ينتزع من تلك الصورة المنطبعة
في الحس المشترك جزئي حقيقي ومحسوس وادراكه احساس بل الصورة المذكورة نفسها
احساس ويطلق عليها العلم بالمعنى الاعم والصورة المنطبعة في النفس الناطقة معنى معقول
وادراكها تعقل وعلم بل تلك الصورة نفسها ادراك وتعقل وعلم ولا يطلق الاحساس
اصلا هكذا تحقيق المقال حتى لا يبقى فيك الاشكال **هو الاول** بناء على انها تقابل
لما اي التمييز الذي معنى انه هو التصور فتقدير الكلام على حذف المضاف فلا يرد عليه
اي على قول الشارح بناء على انها لا تناقض لما ان التصور غير التمييز والمعتبر اي في
في تعريف العلم عدم احتمال نقيض التمييز لا عدم احتمال نقيض التصور وهذا غير مستلزم
لذكره ما بنى عليه الشارح صحة صدق العلم على التصور هو الثاني دون الاول فلا يصح

البناء المذكور لان البناء الصحيح انما هو البناء على الاول وحده لكن الايرى ان عدم
احتمال التصور النقيض لا يوجب عدم احتمال المتصور النقيض فلا يفيد صدق العلم
على التصور ومن ههنا اى ومن اجل ورود الاعتراض على ظاهر عبارته الشارح احتيجت
الى التوجيه فقيل لتوجيه كلامه ان المراد بالنقيض المأخوذ في تعريف العلم نقيض الصفة
التى هى نفس العلم لا نقيض التمييز فيصير معنى العلم هكذا صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
تلك الصفة فيصح ان يقال ان نفس العلم بهذا المعنى شامل للتصورات لكونها صفات
توجب تمييزا لا يحتمل نقيض تلك الصفات وذلك اى عدم احتمال النقيض بناء على انها لا
نقايض لها فلا يرد منع صحة البناء لان عدم ثبوت النقايض لها يوجب دخولها في التعريف
المذكور فيستدعى ذلك شمول العلم لها وانما قلنا ان الايراد المذكور لا يتوجه على كلام الشارح
على تقدير حذف المضاف لما عرفت من ان المراد بالتمييز الواقع في تعريف العلم الصورة فيصير
محصول التعريف هكذا صفة توجب صورة لا يحتمل نقيضها فعدم ثبوت النقايض
للمتصور لا يوجب دخولها في العلم فيصح البناء المذكور عليه ان احتمال النقيض كما مر من
لمتعلق الصورة لا لنفسها فعدم ثبوت النقايض لنفس التصور لا يستلزم عدم ثبوتها
للمتصور الذى هو المتعلق فلا يجب دخولها في العلم فلا يصح البناء ولعلم انه انما يصح
يصح البناء ان كان الصورة المأخوذة في تعريف العلم نفس الصفة التى هى العلم وليس الامر
كذلك لان الصورة المأخوذة في تعريف العلم انما هو موجب الصفة بفتح الجيم والصفة موجبة بكسر
الجيم ولا خفاء في ان الموجب غير الموجب فعلى تقدير ان يكون للتصورات نقايض لا يجب
ان يكون صفة توجب صورة لا يحتمل متعلق النقيض فتامل فانه دقيق وقد يجاب عن الايراد
المذكور بوجه آخر غير ما اجاب به المحشي رحمه الله وغير ما قيل ان المراد بالنقيض نقيض
الصفة اى ان ذلك اى تقدير التمييز في قول الشارح وهو بناء على انها لا نقايض لها كما فعله
المحشي ولم يقل ايضا ان المراد بالنقيض في تعريف العلم نقيض الصفة كما قاله القائل المذكور
بل قال انا سلمنا ان المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز وسلمنا ان التصور غير
التمييز لكن لا نم ان عدم احتمال نقيض التصور لا يستلزم عدم احتمال نقيض التمييز وكيف

فان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور وتحقق الاصل يوجب تحقق الفرع
فيصح البناء المذكور فنقول هذا الجواب وان كان دافعا للايراد المذكور لكن لا
يخفى عليك ان دعوى الفرعية والاصلية مما لا يثبت له اقول ان كان التمييز عبارة
عن نفس الصورة كما قرر المحشي فالفرعية ظ بل يكون عدم نقيض التصور بعينه
هو عدم نقيض التمييز التصور نفس الصورة واما اذا كان التمييز غير الصورة فنقول
لا شك ان التصور اذا لم يكن له نقيض ليس للتمييز الذى يحصل منه نقيض فهذا امر غير خفي ولا نعني با
لفرعية الا هذا القدر ويتم البناء المذكور فان قلت مجرد كون تحقق الشيء مستلزما لتحقق
الآخر لا يوجب اصالة الشيء وفرعية الآخر بل يجب مع ذلك ان لا يتصور تحقق الفرع بدون
تحقق الاصل والامر فيما نحن فيه ليس كذلك فان عدم نقيض التصور وان فرض انه مستلزم
لعدم نقيض التمييز لكن يتصور تحقق عدم نقيض التمييز بدون تحقق عدم نقيض التصور
بان يكون التصور نقيض ولا يكون للماهية نقيض بل نقول كل شيء من الماهية المتصورة
يحتمل النقيض لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة والصورة المخصوصة به لا يكون نقيضا
له فلو سلم وفرض ان للتصور نقيضا لمتعلقه لا يحتمل النقيض يعني عدم احتمال متعلق التصور
اى المتصور النقيض او مستقل لا يكون منوطا به فضلا عن ان يكون منوطا بعدم احتمال تصوره
النقيض الا يرى ان المتصور لا يحتمل النقيض سواء كان للتصور نقيض او لا فيكون عدم نقيض
المتصور اصلا بالنسبة الى عدم نقيض التمييز فلا يصح البناء على عدم النقيض اى نقيض التصور
قلت هذا الذى ذكرته من السلب الكلي انما هو في المتصور بالوجه فان القضية الصادقة
في نفس الامر وهو قولنا الشيء من التصور بالكنه يحتمل لغير صورته الخاصة مع التقييد بالكنه
واما بدون اعتبار التقييد فلا يصح لعدم صدق الكلية لتخلف الكلية في المتصور بالوجه لانه يحتمل
النقيض فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على انا نقول لا يجب ان لا يتصور تحقق الفرع بدون تحقق
الاصل وان لا يتحقق المبني بدون المبني فان بناء الشيء كعدم نقيض التمييز على الشيء كعدم
نقيض التصور في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر وهو نقيض التصور له اى للشيء الواحد

مبنيان اصلهما مبني له بحسب نفس الامر وكل منهما بحسب الفرض فان مبني عدم نقيض التميز بحسب نفس
الامر هو عدم نقيض التصور فلو فرض ان للتصور نقيضا فمبني عدم نقيض التميز بهذا الفرض
والتقدير هو نقيض التصور ولا فساد في ذلك والسر فيه ان مدار الاصالة والفرعية و
بناء الشيء على الشيء انما هو استلزام المبني الاصل للمبني الفرع فيكون مبني الاصل بمنزلة اللازم للمبني
للفرع فلا ينافي وجود اللازم انتفاء الملزوم كذلك لا ينافي وجود الفرع المبني انتفاء الاصل
المبني هذا نهاية ما تيسر لنا في تحرير كلام المحشي في هذا المقام والله الموفق لتحصيل المرام

قوله الاول على ما زعموا فيه اشارة الى ان اطلاق لفظ الزعم على اعتقاد من لا يقول بنقيض التصورات
بناء على انها من المفردات ولا نقيض للمفرد تحقير لشان كلامهم وتزييف قولهم ومقالهم الزعم
في اللغة عبارة عن جعل الشيء ذميما بتهمة قائله وهو كناية عن ضعف مقالهم لانه ان كان قولهم
بان المفرد لا نقيض له يبطل وينافي كثيرا من قواعد المنطق المبنية على ثبوت النقيض لكل واحد
من المتساويين لان هما من قبيل المفردات ومثل قول القدماء من الحكماء المنطقيين عكس
النقيض عبارة عن اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس اي اخذ نقيض المحمول موضوعا و
صحة ذلك التعريف موقوف على ثبوت النقيض لكل واحد من الموضوع والمحمول اللذين هما
من قبيل المفردات وكذا قول المتاخرين من الحكماء المنطقيين بان عكس النقيض عبارة عن جعل الجزء
الثاني من القضية اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف وصحة ذلك ايضا يقتضي ثبوت
النقيض للمحمول الذي هو من المفردات والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتهما
لا يكون للتصور نقيض له لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة او التمانع عبارة
عن كون الشيئين بحيث ينافي صدق كل واحد منهما صدق الآخر ولا يتصور ذلك الا فيما
اعتبر فيه النسبة فلا يتحقق في المفردات وان فسر النقيضان بالمتنافيين لذاتهما كان له اي
للمفرد ايضا ومن ههنا اي ومن اجل انه يمكن اعتبار التناقض على وجه يتناول المفردات والقضايا
قيل نقيض كل شيء رفعه في نفسه من غير اعتبار النسبة كما هو كما يتوقف من نقائض المفردات او رفعه
عن شيء بعد اعتبار النسبة كما هو كما يتوقف في نقائض القضايا والاشهر الاحق بالاعتبار
هو التفسير الاول المخصوص بالتناقض بين القضايا دون التفسير الثاني العام له وللتناقض بين

المفردات

المفردات واما قول المنطقيين المبني على ثبوت التناقض للمفردات فمحمول على المجاز يعني اطلاق النقيض على معاني
المتساويين وطرفي القضية بطريق المجاز دون الحقيقة اقول الاولى ان يقال ان في التناقض باختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى لا يتحقق بين المفردات وان
فسر امرين لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ويكون احدهما سلبا للاخر و
عدما له ولا يعتبر فيه موضوع ما بل لذلك الآخر فيتحقق في المفردات ايضا كما يتحقق بين القضايا قال
الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالانسية واللاانسية
والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي معنى كان سواء كان الوجود في نفسه او الوجود لغيره وانما قلنا ان هذا الذي ذكرناه
اولى مما قاله المحشي اذ كلامه مبني على التفرقة بين التمانع والتنافي وهو غير ظاهر نقول ان اردت ان
تظهر لك في بيان معنى التناقض وكيفيته ووقوعه في المفردات والقضايا بحقيقة الحال كما يستمع لما نتلو عليك من
المقال فنقول معتصما بحبل من الله الملك المتعال ان النقيضين قد يكونان في المفردات بان يعتبر مفهوم في
نفسه بدون اعتبار صدقه على شيء ويضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى
رفع المفهوم في نفسه ومع ليس شيء منهما باعتبار صدق ولا صدق على شيء اصلا فاذا حملا على شيء
واحد كان اثبات ذلك المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا فيتنافيان فذلك المفهومان التصوريان
صدقا بمعنى انه لا يجوز صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة فلا يتنافيان كذبا لجواز
ارتفاعهما عن موضوع واحد عند عدمه بل يجب ارتفاعهما حينئذ قطعا فهذان المفهومان المعتبران في انفسهما
مسميان بالنقيضين عند اهل الصناعة فالتناقض في المفردات عند تباعد امرين تصوريين واختلافهما
بالايجاب تباعدا واختلافا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفردات بملاحظة صدقهما على شيء لا يمنع انهما
لا يجتمعان في شيء واحد ولا يرتفعان اذ النقيضان في المفردات لا يمتنع ارتفاعهما عن شيء فالممتنع
فيهما ليس الا ان يتصف امر واحد بخصوصيته بكليهما اتصافا بحسب نفس الامر في زمان واحد من جهة
واحدة واما ارتفاعهما عن شيء واحد فهو انما يمتنع اذا كان الامر موجودا متحققا والمعدوم فلا يمتنع
ارتفاعهما عنه هذا كله اذا اخذ الرفع بالمعنى السلبي وهو بالفارسية نيست واما اذا اخذ بمعنى المصدري
معناه بالفارسية نيستي كما يقال الوجود والعدم متناقضان فالوجود نقيض بمعنى الرفع المصدري

وهو العدم ونقيض الرفع الذي بمعنى الرفع المصدري وهو الموصوف يعني ثبت وجود شيء منهما اي الوجود
ونقيضه محمول مواطاة على زيد الموجود في الخارج مثلا فيرتفعان عنه لكن احدهما محمول عليه اشتقاقا
البتة ولا يجوز ارتفاعهما عنه بهذا الوجه كبرى نقايض المفهوم فظهر ان التناقض في بعض منهما باعتبار
الحمل مواطاة وفي بعض الاخر باعتبار حمل الاشتقاق فان كان الاول فلا اجتماع ولا ارتفاع المنفيان
المستحيلان باعتبار حمل المواطاة يعني يمتنع ان يكونا محمولين على موجود واحد في زمان واحد من جهة واحدة
حملا مواطاة وسلوبهما كذلك فلو كان احدهما محمولا على نفس الاخر بالمواطاة كمفهوم المعلوم المحمول على نقيض الذي
هو مفهوم وكمفهوم الكلي المحمول على نقيضه الذي هو المحمول وكمفهوم الكلي المحمول على نقيضه الذي هو مفهوم
الجزئي او كان احدهما محمولا مواطاة على شيء ونقيضه محمولا عليه بالاشتقاق كان الوجود محمول على زيد
بالاشتقاق ونقيضه الذي هو اللاوجود محمول عليه بالمواطاة لا يكون مستحيلا وان كان الثاني اي ان كان
التناقض باعتبار حمل الاشتقاق فالاجتماع والارتفاع المستحيلان انما هو بهذا الاعتبار ومن الغير فلو حمل
احدهما بالاشتقاق على نفس الاخر او على ما صدق عليه بالمواطاة كالعدم المحمول كذلك على نفس الوجود
وعلى افراده لم يكن ممتنعا وكذلك لو ارتفع كل واحد منهما عن شيء موجود بان لا يكون شيء منهما محمولا
بالمواطاة كما ان الوجود والعدم لا يحملان على زيد الموجود مواطاة لم يكن ايضا ممتنعا وقد يكونان اي
النقيضان في القضايا وهما القضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق كل كذب
الاخرى وبالعكس فنقيض الموجبة السالبة وبالعكس ونقيض الجزئية وبالعكس فالموجبة الكلية والسالبة
الجزئية متناقضان والموجبة الجزئية والسالبة الكلية متناقضتان وليس هناك التناقض الا باعتبار تحقق
النسبة وعدمها يعني مطابقتها للواقع وعدمها فلا يستحيل ارتفاعهما بحسب الحمل مطلقا لا مواطاة ولا اشتقاقا
وكذا لا يستحيل ارتفاع النقيضين مطلقا باعتبار الوجود الخارجي يعني يجوز ان يكون شيء من النقيضين موجودا
في الخارج كالامكان واللاامكان والامتناع واللاامتناع والوجوب واللاوجوب بل نقول وكذلك
الارتفاع من وراء القضايا لان النسب الامور الاعتبارية وكذا لا يستحيل اجتماع النقيضين مطلقا باعتبار
التعقل والتصور لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء وكيف يستحيل مع ان تعقل احد النقيضين وهو
السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه ولهذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب وكذا لا
يستحيل ارتفاعهما بذلك الاعتبار اذ يجوز ان لا يتصور شيئا من النقيضين كمن هو غافل الذهن عنهما فظهر

ان القول بان نقيض كل شيء رفعه لا يكون صحيحا كان نقيض العدم الوجود ونقيض الانسان اللاانسان
ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ونقيض السالبة للموجبة الكلية ولا خفاء في ان ليس شيء منها برفع
شيء فضلا عن ان يكون رفعا لما هو نقيض له والقول بان اطلاق النقيض على امثال تلك الامور من
المسامحات المشهورة بتحقيق اصطلاحاتهم يكذب به هذا التحقيق الكلام في التناقض على ما ذهب اليه
جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين واتفق عليه جميع المتقدمين والمتأخرين واشتباه منه ان التناقض
كما يتحقق بين القضايا يتحقق بين المفردات وان بيان التناقض في المفردات وامكانه يكون منهم لهم و
مقصودهم بالذات فالقول بان قول المنطقيين محمولا على المجاز ليس على ما ينبغي كما لا يخفى على من له ادنى دراية
هذا وايضا يلزم منه اي مما زعموا ان التصورات لا تعايض لها ان يكون جميع التصورات علما سواء كان
ذلك التصور مطابقا او لا وذلك لان تعريفه صادق على جميع التصورات على التقرير المذكور فيجب ان يصدق
عليهم المعرف ايضا مع ان المعرف الذي هو العلم لا يصدق على بعض التصورات لان المطابقة شرط
في العلم وبعض التصورات غير مطابق فلا يصدق العلم عليه كما اذا راينا حجرا من بعيد فحصل منه في
ذهننا صورة انسان فتلك الصورة ليست بعلم لكونها غير مطابقة للمتصور الذي هو الحجر فحاصل هذا الاعتراض
ان تعريف العلم على راي الزاعم المذكور ليس بمانع عن دخول الاغيار لان التصورات الغير المطابقة داخلة
مع انها ليست بعلم واجيب عن هذا النظر بان هذا انما يتم اذا ثبت ان بعض التصورات غير مطابق
ولم يثبت بعد والتمثيل المذكور غير مفيد له لانا نقول تلك الصورة الحاصلة في الذهن عند رؤية
الحجر بعيد صورة الانسان وتصور له ومطابق اياه والخطاء في الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك الحجر فهذا
هذا الذي ذكرناه من الصورة مطابقة لذي الصورة والحكم بان بعض الصورة غير مطابق للواقع والخطاء
في الحكم هو المشهور فيما بين الجمهور اقول توجيه هذه المناظرة يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان المطابقة
التي تعتبر في العلوم جاز ان يكون مع ذي الصورة لم يتصف الصورة بعدم المطابقة لان صورة كل
شيء مطابقة له ولو اعتبرت مع الواقع لم يتصور اتصافها بالمطابقة ايضا كما لا يتصور اتصافها
بعدم المطابقة ليس للتصورات واقع حتى يتصف باتصافها بالمطابقة اياه او بعدم المطابقة كالانشاء
ولو اعتبرت مع المنشأ والمأخذ فلا شك في جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها فان الصورة المأخوذة
من شيء قد يكون مطابقا له كما تصورنا الانسان بالناطق او الضاحك مثلا وقد لا يكون مطابقا له كما اذا راينا

الغير المطابقة وبذلك ينتقض تعريف العلم طرا فتدبر فانه دقيق وبالتامل حقيق ثم اقول التحقيق
في هذا المقام فان اشتهيت الاطلاع على غاية المرام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام فنقول ان الشيء وجد
وجود في الخارج وله فيه اثر وحكم يليق به هناك كالكاتب فانه في الخارج بحيث يصدر عنه الكتابة و
في الذهن ثلث صور صورة الشيء وصورة الكتابة وصورة صدور الكتابة عنه وهي كيفيات قائمة با
لذهن فحاله في خارج الذهن صدور الكتابة عنه وحاله في الذهن كونه كيفية قائمة بالقوة العاقلة
ثم المعلوم من الكاتب الصورة الذهنية لا الامر الخارجي كما حقق في موضعه قال الشيخ الرئيس بو علي
سينا في كتاب دانش نامه علائي صورت فهي معلوم بقوه وامر خارجي معلوم ذو مسّ وتحقيق
معلوم نيست لكنها معلومة لا على ما هي عليه في الذهن بل على ما هي عليه في خارج الذهن فانا نعلم الكاتب
بانه يصدر عنه الكتابة لا من حيث انه كيفيات والعلم ايضا ليس الا تلك الصورة فالعلم والمعلوم متحدان بالذات
والتغاير انما هو اعتباري فلو تصورنا الانسان بوجه الكاتب فالحاصل في الذهن ليس الا صورة الكاتب
والمعلوم منه ايضا ليس الا هذه الصورة من حيث يصدر عنه الكتابة فالمعلوم في هذا الاعتبار انما هو متحد
مع العلم فاذا علم الشيء بالوجه او علم وجه الشيء فالحاصل في الذهن ليس الا صورة الوجه وقد علمت ان
المعلوم بالذات انما هو نفس تلك الصورة فلا يتصور عدم المطابقة للمعلوم لوجوب الاتحاد بالذات ثم نقول
وهذا الوجه المعلوم قد يكون مطابقا للامر الخارجي الذي جعلناه ذلك الوجه وجها له بحيث لو وجد في الخارج
كان عينه فاذا حكمنا عليه حكما ثابتا حال كونه في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي و
قد لا يكون مطابقا له فلا يتعدى الحكم اليه مثلا لو ادرك زيد بصورة انسان مكتنف بعوارض وشكل واضافة
وعوارض لا تختص بزيد كل ذلك موصوف بوصف ظلي وتلك الصورة المدركة لو وجدت في الخارج
عين زيد فيتعدى الحكم الخارجي منها اليه من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو كان لنا شعور
بالامر الخارجي لكنا اذا فتشنا حالنا لم نجد معلوما غير الصورة والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثمه ذهب
الحكماء الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا الامور الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد
علم بما هو غير ذاته وصفاته ولعله اذا ادرك زيد بصورة شخص مخصوصة لم تغير الاحكام الخارجة اليه
فان قلت اذا لم يكن الامر الخارجي معلوما فمن اين علم ان الصورة الذهنية متعلقة على ما هي عليه
في خارج الذهن قلت نعلم ذلك بان بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يتكلم ويشرب ويأكل

بشيء من بعيد فتصوره بالضاحكية مثلا ولم يكن هو انسانا في نفس الامر فالصورة الحاصلة في الذهن في الآلة
مما لا شك منه لا يكون مطابقا له ومعنى مطابقة الصورة الذهنية لذي الصورة كون الصورة بحيث لو وجدت
في الخارج يكون عين ذي الصورة ولو وجد ذو الصورة في الذهن لكان عين تلك الصورة كما بين في موضعه
فمن قال بمطابقة الصورة في بعض الصور وعدمها في البعض فلعله اعتبر هما مع الاخذ والمنافي
نفيها فنظر الى الاعتبارين معا مع ذي الصورة او الواقع فعلم ان المطابقة مع الاعتبارين الاولين ممتنع
سواء كان العلم بالشيء بالوجه عين العلم بوجه الشيء او مغايرا له وان المطابقة مع الاعتبار الثالث
متصور ممكن في نفس الامر سواء وجد الفرق بين العلمين المذكورين او لم يوجد فعلى هذا يصير النزاع لفظيا
كما لا يخفى نعم بقي ههنا شيء وهو اعتبار مطابقة الصورة مع ما يكون تلك الصورة آلة لملاحظته وسببا
لتعرف حاله فهل يجب المطابقة بينهما اي بين العلم وذلك الامر المعلوم بذلك العلم او لا يجب فنقول
اختلف العلماء فيه وهذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تغاير العلمين المذكورين وهيئتهما فمن قال با
لتغاير قال الى جواز اتصافها بالمطابقة وعدمها ومن قال بالوحدة والاتحاد لم يجوز اتصافها بعدم المطابقة
فالمطابقة واجبة عنده واما ان اي المذهبين اقوى واولى ففيه خلاف فذهب بعض وهو صدر العلماء
العلامة الشيرازي الى حقيقة القول بالوحدة وبعضهم الى حقية القول بالوحدة وبعضهم الى حقية
القول بالتغاير ومنه العلامة الدواني وتبعهم المحشي حيث قال يرد عليه اي على من قال ان الصورة لا يكون
الا مطابقا ان هذا انما يتم اذا كان العلم بالوجه متحدا مع العلم بالشيء من ذلك الوجه وليس الامر كذلك فانا نعلم
انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فان الانسان اذا علم بوجه الضاحك مثلا فالحاصل
في الذهن وان كان صورة الضاحك لكن المعلوم بسببها والملاحظة بواسطتها ليس الا مفهوم الانسان واما
مفهوم الضاحك فليس بمعلوم وتلك الصورة مطابقة لذلك المعلوم الذي هو الانسان واذا علم الانسان بوجه
الناطقية مثلا فما حصل منه في الذهن صورة الناطق وهي علم بالانسان غير مطابق له واما اذا علم
الشبح بذاته فالصورة الحاصلة منه مطابقة له وتحصل من الوجهين حجج ودلايل لكن اعرضنا عن ذكرها خوفا
عن الاطناب في الكلام والتطويل بغير طائل فنقول المتصور المعلوم في المثال المذكور في النظر انما هو
الشبح دون الانسان كما نعلم بالجيب والصورة الذهنية اي صورة الانسان الحاصلة في الذهن عند
رؤية ذلك الشبح آلة لملاحظته اي الشبح فلا يكون الصورة مطابقة للمتصور المعلوم فتحقق الصورة

ويكتب له غير ذلك وقد حقق في موضعه ان المعلوم والمحكوم عليه بالذات انما هو الصورة الذهنية
لا يصدر عنها تلك الافعال في الخارج والا لكان تلك الاحكام الضرورية صادقة ويلزم من ذلك ان يكون
لتلك الصورة في خارج الذهن مطابقا بحيث اذا وجد في الخارج كان عينه وبالعكس يعني يجب ان يكون في
خارج الذهن امر يكون تلك الصورة صورته بحسب نفسه العرضية بحيث لو وجد ذلك الامر في الذهن لاتحد
يكون عين تلك الصورة هكذا حقق المقال ولا تضع الا ما قيل ويقال **هو الاول** فانه لذاته اي
ذاته كاف في حصول علمه بجميع الماهيات والاشياء فان ذاته عند مثبتي الصفات علة موجبة لها وموجد
بطريق الايجاب كما صرح به صاحب المواقف صدر في شرح كتاب في الازمة لذاته تع غير منفكة عنه وكذلك ذاته
تع كاف في تعلقه اي في تعلق علمه بالمعلومات فان تعلق علمه بها ايضا من ذاته ومما توجبه ويلزمها لا من
سبب منفصل عن ذاته تع جائز الانفكاك عنها وانما قلنا ان ذاته تع كاف في حصول العلم وتعلقه بالمعلومات
بلا حاجة له الى شي من الاسباب والآلات التي يحتاج اليها المخلوق لانه لا يتصف علمه بشي من الصفات التي يتصف بها
علم المخلوق كالنظرية والحدسية والتجربية وغير ذلك ولم يكن انكشاف الاشياء له بسبب قوة وآلة فلا يحتاج
الى امر يفضي اي ذلك الامر الى العلم بالاشياء ويفضي الى تعلقه اي العلم بها اي بالاشياء وسيجي زيادة بيان
ذلك في مبحث الصفات **هو الاول** قلنا هذا على عادة المتكلمين في الاقتصار على المقاصد اي حاصله الحاصل
هذا الجواب عن الاعتراض المذكور اقول حاصل الاعتراض انه ان اريد بالسبب المفيد التام فهو ليس شي من
المذكورات الثلث وان اريد به السبب الظاهري فهو العقل وليس خبر الصادق والحس من اسباب العلم بهذا المعنى
وان كان المراد به السبب المفضي في الجملة فلا نحصر في الثلثة ومحصول الجواب اختيار الشق الاخير
من الترديد قوله فلا نحصر في الثلثة قلنا ممنوع وانما يتم ذلك لو علم يدخل الاسباب المورثة للنقض في الاسباب
المذكورة وليس الامر كذلك وكذا بيان قوله الحكيم وهو مؤدى قوله ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة
الى آخره وحاصله ان الامور التي ذكرتموها من مادة النقض انما هي داخلة في القسم الاخير الذي هو
العقل **هو الاول** عن تدقيقات الفلاسفة فيما لا يتعلق اليه فان قالهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم
فلذلك فاتهم ما يعنيهم من الاعتقادات الشرعية كما قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب من طلب ما لا يعنيه
فاته ما يعنيه لا يخفى على المنصف المتتبع لعلم الفلسفة ان تتبعهم في تحصيل الكمالات اولها عندهم من شرايع النبوات
اتم واكمل لكن العقل بداية يؤتيه من يشا وهو العليم الحكيم **هو الاول** لما وجدوا بعض الادراكات

44

يعني ان للحس لظهوره محاله وعلاماته وانما فسرناه بذلك لان الحس اي القوة الحاسة ليس بظا
وانما الظاهر المعلوم بالمشاهدة هو علاماتها ومحالها ويجوز ان يكون المراد بالظهور عدم
الخفاء في الوجود فلا يحتاج الى التفسير المذكور وعمومه فان الحواس كما تكون اسبابا لادراك
ذوي العقول كذلك يكون اسبابا لغير ذوي العقول من الحيوانات فيكون اعم بحسب التحقيق فلذلك
يتحقق ان يعد احد اسباب العلم للانسان على حده فقوله لا شك فيها اشارة الى العقد الاول
اي الظهور وقوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم اشارة الى العقد الاخير اي عمومه **هو
الاول** فلا يتم دلايلها اقول من الحواس الباطنة الحس المشترك وهو القوة التي ترتسم فيها صور
الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمسة الظاهرة التي هي كالجواسيس لها ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ
ومن اقوى ادلة وجوده هو انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكننا الحكم ببعض
المحسوسات على بعضها ايجابا وسلبا فان الحاكم بالنسبة يجب ان يلاحظ الطرفين وليس شي من القوى الظاهرة
كذلك وليس ذلك الحاكم هو العقل ايضا لانه لا يدرك الماديات فلا بد من قوة باطنة وهو المسمى بالحس المشترك
ومنها الخيال وهو قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ ومن
ادلة وجوده هو ان قوة القبول غير قوة الحفظ لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلذلك الصور القابل
لها الذي هو الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال ومنها القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية
المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة والمحبة الجزئيتين ومحلها مؤخر البطن الاوسط من الدماغ ومن ادلة
وجودها ان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الباطنة والحواس الظاهرة والحسين المذكورين
ومنها القوة الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس
المشترك كما تعرف في اثباتها بما ذكرناه ثم ومحلها البطن الاخير من الدماغ ومنها المتخيلة وهي التي تتصرف
في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم البطن الاوسط من الدماغ ومن
ادلة وجودها هو ان هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى والعقل فهو بقوة التي تسمى
بالمتخيلة والمفكرة فعلم مما نقلنا من دلايلها انها اي اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائها على نفي
الفاعل المختار الموجب لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنية على ان النفس الناطقة لا تدرك
الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدا للاثرين والكل باطل على طريقة اهل الاسلام

حس مشترك
خيال
واهمه
حافظه
متخيله

هو الاول تتلاقيان في الدماغ ثم تنفترقان فيه اي في قوله تتلاقيان ثم تنفترقان اشارة خفية الى انهما
اي العصبتين لا تتقاطعان على وجه يحدث منه هيئة الصليب وذلك لان هيئة الصليب انما يحدث
اذا تقاطع الخطان وتذهب كل واحد منهما الى جانب الآخر فالخارج من جانب الايمن يقطع الآخر ويذهب
الى جانب الايسر يقطع الاول ويذهب الى جانب الايمن هكذا + واما اذا انعطف الخطان
بعد تلاقيهما هكذا > فلا يحدث هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم تنفذ
الايمن الى العين اليمنى فالايسر الى العين اليسرى كما شاهدته في المثال يرد عليه ان الانعطاف
يتصور بوجهين احدهما ان يحدث فيه زاوية هكذا > والانعطاف في تلاقيهما على التقدير الاول
يوجب حدوث هيئة الصليب على انا نقول ان ما ذكره المحشي مناف لما ذكره الشارح العلامة في شرح
المقاصد حيث قال قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول
مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير
مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى انتهى كلامه وعلم من ذلك ان هيئة الصليب
تحدث بمجرد التلاقي والانعطاف والمجاوزة الى جانب آخر فلا يكون في قوله تتلاقيان
اشارة الا ان التقاطع ليس بهيئة الصليب هو الاول الحركات لا تقال الحركات من الاعراض النسبية
فلا يكون موجودة كما تقرر عليه راي المحققين من المتكلمين والعلم فهو انما يكون من الموجودات الذهنية
فكيف يمكن ان يدرك بالحس ما ليس بموجود في الخارج لانا نقول وان كانت الحركة من الاعراض
النسبية بل ان هي وجود الاكوان من النسبيات حتى قالوا وجود الكون اي الحصول في الحيز بشاهد
الحس وكذا انواعه الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويلزمها النسبة لكن ينافي
وجودها فهي من الموجودات الخارجية بالاتفاق من المتكلمين والحكماء ولزوم النسبة لا ينافي
ادراكها بالحواس وما يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض من ان عد المدركة من المحسوسات ليس لاجل
انها مدركة بالحس اذ لا يحس الحركة اصلا بل لاجل ان للحس مدخلية في ادراك العقل اياها فان الحس اذا شاهد
الجسم في مكانين في الآنين المتتاليين ادرك العقل منه الكون في آنين في مكانين وهو الحركة فيكون
للحس مدخلية في ادراك العقل اياها فلا بأس في عدها من المحسوسات فاما قيل فيتأمل هنا لا يجب ان يعدها

من

من الملموسات ايضا فان الجسم كما شاهد في مكانين في آنين متتاليين كذلك يدرك الجسم باللمس في آنين في مكانين
قلنا واللمس لا يدرك في مكان فضلا عن ان يدرك في آنين في مكانين فلا يدرك الحركة بواسطة حس
اللمس فلا يصح نسبتها الى اللمس وعدها من الملموسات كما يعد من المبصرات يرد عليه انا ندرك عند اغماض
البصر حركة الجسم باللمس وهذا امر ظاهر غير مخفي لا ينبغي ان يمنع وينكر بل كثيرا ما ندرك الحركة بمعونة السمع من
غير ان نشاهد المتحرك او باللمس فان استماع صوت ناش من المتحرك قربا وبعدا يعين على ادراك الحركة
هنا فنقول هذا تطويل ليس بشيء لانه كلام صريح في ان المحسوس هناك هو الجسم واما نفس الحركة فلا يتعلق به
الاحساس لكن ادراكه مشروط باحساس الجسم في آنين في مكانين فيكون ذلك الادراك من قبيل ادراك الشيء
بواسطة احساس الآخر ومثله اي مثل ذلك المدرك المشروط ادراكه باحساس الآخر لا ينبغي ان يعد
محسوسا والا لزم ان يكون العمى الذي هو من الاعتبارات العقلية من العدميات المعرفة يعد محسوسا فيجب
به لكونه معلوما عند مشاهدة الاعمى لتأكدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراكه عماه ولم يجوزه
ذو بصيرة ولم يقل به احد هو الاول لا يدرك بها ما يدرك بالباصرة الاولى وفيه اشارة الى
ان كلام المص مشتمل على ما يفيد الحصر واختصاص كل متعلقه وهو تقديم ما حقه التأخير اي تقديم قوله بكل
حاسة على متعلقه اعني قوله يوقف فان ذلك التقديم لو لم يكن لافادة الاختصاص لكان موجبا للخلل
في نظم الكلام كما يقتضيه علم البلاغة هو الاول فان الخبر كلام اي مركب تام فلا ينتقض بمثل زيد الفاضل
كان المحشي ظن ان للكلام معنى يشمل التركيب الوصفي ويكون للنسبة التركيبية الوصفية خارج يطابقه
او لا يطابقه فلذلك فسر الكلام بالمركب التام حتى لا ينتقض بمثل زيد الفاضل فانه كلام وليس بخبر
اقول لعمرك ان بعض الظن اثم هو الاول بمعنى الاخبار عن الشيء على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك
الوجه في نفس الامر وبيان ذلك ان الكلام دال على وقوع النسبة بين امرين اما بالثبوت بان هذا
ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك ومع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما في
نفس الامر نسبة ثبوتية او سلبية او مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر اما ان يكون
هذا ذاك او ليس بذاك فلو كان الواقع في نفس الامر هو الاول كثبوت الكتابة عن الانسان فاخبرت
عن ذلك السلب فكان ذلك الاخبار اخبارا عن الشيء على وجه يكون ذلك الشيء متلبسا بذلك الوجه
في نفس الامر فيكون صدقا واما اذا كان الواقع في نفس الامر ثبوت الكتابة وقد اخبرت عن السلب

او بالعكس كان اما ذلك الاخبار اخبارا عن الشيء على وجه لا يكون ذلك الشيء ملتبسا بذلك الوصف في
نفس الامر فيكون كذبا والمراد بالشيء في قول الشارح والاخبار عن الشيء اما النسبة الحكمية التي هي
مورد الايجاب والسلب وهو الاوفق للمعنى لان الاخبار بالحقيقة عن وقوع النسبة او لا وقوعها وفي
كلمة ما في قوله على ما هو به عبارة عن الايقاع والنفي فمؤدى العبارة تصير هكذا الاخبار عن النسبة
على وجه يكون تلك النسبة ملتبسة بذلك الوصف يعني ان كان النسبة في نفس الامر ثبوتية فاخبرت عن ثبوتها
وان كانت سلبية فاخبرت عن سلبها واما ان يكون المراد بالشيء الموضوع والمحكوم عليه وهو الاوفق
للفظ والعبارة فان المخبر عنه بحسب الاصطلاح والمتعارف هو الموضوع وتقال اخبرت عن زيد على
وجه يكون هو ملتبسا بذلك الوصف في نفس الامر يعني ان كانت حالة في نفس الامر ثبوت الكتابة فاخبرت
عنه به وان كانت سلب الكتابة عنه فاخبرت عنه بالسلب والشارح اختار ههنا اي الوجه الاول يعني
حمل الشيء على النسبة موافقة لما اختاره في شرح المفتاح واليه اشار بقوله اي الاعلام بنسبة هو الاول
لا يتصور تواطئهم على الكذب فيه اشارة الى ان حكم العقل بمضمون القضايا حكما مطابقا لا يحتمل النقيض ليس الا
من جهة كثرة المخبرين وان منشأ عدم التجويز اي عدم تجويز العقل نقيض ذلك الخبر ليس الا كثرتهم فلا نقض
على تعريف المتواتر بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم لكن لا يكون منشأ عدم التجويز كثرتهم بل يكون ذلك
بسبب قرينة خارجية مصدقة كما اخبر القوم متضمنة الى اخبارهم فان امثال ذلك الخبر مما لا يكون
على خلاف المتواتر كذلك لا يدخل في تعريفه لان منطوقه صريح في ان منشأ حكم العقل يجب ان يكون مجرد
كثرة المخبرين من غير انضمام قرينة خارجية هو الاول ومصداقه اي ما يصدقه اي ما يصدق الخبر المتواتر
ويدل على بلوغه اي ذلك الخبر حد التواتر فنقول ان القانون الذي يعلم به ان الخبر الواصل البالغ الحسنة
الناس متواترا لما ان يكون عددا معينا او تحقق العلم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة لا سبيل الى الاول
يعني لا يجوز ان يكون القانون المذكور عددا معينا وذلك لانه يجوز ان لا يحصل العلم من العدد الذي عين
وان يحصل من اقل العدد المعين فلذلك لا يشترط فيه اي في كون الخبر متواترا عدد معين مثل خمسة كما
ذكره بعض او اثني عشر كما توهمه آخرون او عشرين كما ذهب اليه بعض آخر او كان عددهم اربعين
على ما نقل عن طائفة او كان عددهم سبعين على ما قيل فالملاك على بلوغ الخبر حد التواتر ليس عددا معينا
بل ضابطه وقانونه الذي يعلم به ان الخبر المذكور صار متواترا ليس الا وقوع العلم بمضمون ذلك الخبر

من غير

من غير شبهة بمعنى انه لا يجوز العقل نقيض ذلك الخبر فان حصل بمضمون ذلك الخبر علم كذلك فهو متواتر
والا فلا قيل العلم بمضمون العلم المذكور يعني الاتي لا يستفاد الا من التواتر فيكون العلم بمضمونه موقوفا
على التواتر فلو اثبت التواتر بذلك العلم لكان موقوفا على العلم الموقوف عليه فيلزم من ذلك اي من
اثبات التواتر به توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه وما ذلك الا الدور فاقام المحالية البرهان فاثبات
التواتر به ايضا كالدور واللازم مثله واجيب عن هذا الاعتراض بانه لما كان ذات الامر
سببا لذات امر آخر يكون العلم بذلك الامر الآخر المسبب للعلم بالامر الذي هو السبب فان العلم
بالمعلول يوجب العلم بالعلة ولا ابهام فيه مفسدة اصلا فنقول في ما نحن فيه ان نفس التواتر سبب لنفس
العلم بمضمون الخبر علما لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان العلم بالمسبب يوجب العلم بالسبب فيكون العلم
بالمسبب الذي هو العلم بمضمون الخبر [illegible] سببا للعلم بالتواتر فلو اثبت العلم بالتواتر بالعلم بعلم
مضمون الخبر لم يلزم توقف الشيء على نفسه لان جهة التوقف متغايرة فان التواتر من حيث الذات يتوقف
عليه العلم بمضمون الخبر ومن حيث العلم موقوف على العلم بعلم مضمون الخبر فلا دور وهكذا حال كل معلول
كان مع العلة الخفية فان العلم بالعلة الخفية لا يستفاد الا من العلم بالمعلول الظاهر وكيف لا فانهم
قسموا البرهان على اني ولمي وقالوا ان الاني هو الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال على وجود النار
بوجود الدخان والنار سبب للدخان والبرهان اللمي هو الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال على وجود
الدخان بوجود النار وهكذا حال الصانع مع العالم فانه لما كان خفي الوجود ولم يكن ايضا له سبب
يستفاد [illegible] من ذلك السبب العلم به لا يستفاد الا من العلم بالعالم الذي هو مصنوعه ومسبب له
فان قلت العلم بالعلة انما يستفاد من العلم بالمعلول اذا لم يكن المعلول اعم وجودا وتحققا بالنسبة
الى العلة بان لا يكون له سبب وراء ذلك اما لو امكن تحققه بدون ذلك السبب الخاص ولا شك ان البحث عنها
كذلك فان العلم من غير شبهة معلول اعم تحققا من التواتر الذي هو سبب له لان العلم من غير شبهة كما يحصل
من التواتر كذلك يحصل من نظر العقل ومن الحواس كما مر فلا يكون مخصوصا به فلا يدل على العلة الخاصة
التي هي التواتر قلت نعم ان العلم بالمعلول الاعم لا يفيد العلم بالعلة الخاصة على الاطلاق لكن لما علم انتفاء
سائر اسبابه [illegible] في ما نحن فيه النزاع فهو يفيد القطع واليقين فعلم ان عدم الدلالة اي عدم دلالة
الاعم على الاخص ما لم يعلم انتفاء سائر العلل لا مطلقا فتامل حتى يظهر لك ان الاتي المذكورة من

قبيل ما يعلم انتفاء ساير العلل فانه يعلم بالوجدان ان العلم الحاصل من الخبر المذكور لا يكون من جهة
نظر العقل ولا من جهة الحواس ح لا من جهة الخبر فيجب ان منهم بالتواتر هو الاول واما خبر النصارى
وقع في كتاب التلويح بدل لفظ النصارى لفظ اليهود حيث قال واما خبر اليهود بقتل عيسى عم فقد يتوهم
بعض منه اي من لفظ التلويح ان الخبر بقتل عيسى هو خبر اليهود فقط دون خبر النصارى فانهم لا يقولون
بقتله فدفع ذلك التوهم ان لفظ الخبر في قول الشارح واما خبر النصارى بمعنى الاخبار واضافته انما يكون الى
المفعول فمؤداه هكذا واما اخبار اليهود النصارى فح لو عطف لفظ اليهودي في قوله واليهود بتابيد
دين موسى عم على لفظ النصارى لفسد من جهة المعنى لان مؤداه ح يصير هكذا واما اخبار اليهود اليهودي
بتابيد دين موسى عم فذلك لا يكون مقولا بل الواقع خلاف ذلك فاحتيج الى التمحل تقدير اي تقدير لفظ الخبر
في قوله واليهود ليكون في تقدير خبر اليهود فيكون معطوفا على اخبار النصارى حتى يصح معناه قال المحشي
لكن ذلك التوهم فاسد لانه لا يحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الاخبار لان الخبر بقتل عيسى عم لا يكون منحصرا في خبر اليهود
بل بعض النصارى موافق مع اليهود في ذلك الخبر واتفقوا اي اليهود مع بعض النصارى في اعتقاد القتل كما
اشير اليه في الكتب فلا حاجة الى التقدير والتمحل هو الاول فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل الخبر من نقلة حد التواتر
اذ قد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك او لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة
على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز من قائل وجل من متكلم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم واما قول موسى عم في نفي نسخ دينه تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض فتواتره ممنوع ولو كان ذلك
اي متواترا لما ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عم فلما ظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو ظهر ذلك لاشتهر لتوفر الدواعي
على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان وايضا ان اليهود قد جرت لهم الوقايع ردهم
الى اقل من قليل ممن لا يحصل التواتر بنقله وعن عرقهم اي عرق اليهود قد انقطع خبرها اي في زمان بخت نصر فانه قتلهم
وافناهم الا من شذ منهم وبالجملة تخلف العلم بالشبهة عن الخبر دليل على العدم اي عدم كون الخبر متواترا لما ثبت
من ان مصداقه وقوع العلم بلا شبهة هو الاول ربما يكون مع الانضمام فيه اي في لفظ ربما المستعمل للتقليل او
التكثير اشارة الى عدم صدق السالبة الكلية وهي قولنا لا شيء من الحكم الثابت لكل افراد الموضوع فرادى
بثابت للمجموع الافراد من حيث هو مجموع وتوضيح الكلام ان يقال ان للفقير ان يعترض على صدق الموجبة الكلية
اي كل ما ثبت لكل فرد فرد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع وليست بصادقة اذ حكم الكل المجموعي قد يغاير

كلم

حكم الكل الافرادي فانه لو اثبت لكل فرد من افراده الاشباع مثلا كاشباع الرغيف انه يصدق الموجبة الكلية اي
كل انسان يشبعه هذا الرغيف ولا يلزم منه صدق الكل المجموعي اي مجموع الانسان يشبعه هذا الرغيف و
لما لم يصدق الموجبة الكلية صدق نقيضه اي رفع الايجاب الكلي الذي هو مؤدى قولنا ليس كل ما ثبت لكل فرد فرد ثبت
للمجموع من حيث هو مجموع وهو اي رفع الايجاب الكلي وان لم يستلزم السلب الكلي لكنه يستلزم السلب الجزئي و
كفى به شهيدا اي سندا لمنع دليل الخصم اولا نحتاج الى دعوى صدق السالبة الكلية فانا لا ندعي ذلك السلب
الكلي الا في المادة المخصوصة فيكفي تحقق السالبة الجزئية اي قولنا ليس كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع فرادى ثابت
للمجموع الافراد من حيث هو مجموع لصحة ما ادعيناه من ان اجتماع الاسباب تقتضي قوة المسبب مع عدم اقتضاء
شيء من تلك الاسباب لها فذلك لان وقوع الضعف في كل واحد واحد لا يوجب وقوع الضعف في المجموع
من حيث هو مجموع كما لم يثبت للخصم الموجبة الكلية يعني قوله كل حكم ثابت لكل افراد الموضوع ثابت لمجموع
الافراد من حيث هو مجموع لم يتم ما ادعاه وثبوت السالبة الجزئية المذكورة اي قولنا ليس كل ما ثبت
لكل فرد فرد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع كاف لنا في الجواب عن استدلال الخصم لان السالبة الجزئية نقيضة
للموجبة الكلية فصدقها يستلزم كذب الكلية فالتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر
سبب الاعتقاد فاجتماع الاخبار يقتضي قوة الاعتقاد واما ما قيل ان كل واحد من الاخبار يحتمل الكذب
فالكل من حيث هو مجموع ايضا يحتمل الكذب ط لانا لم يكن خبرا لان احتمال الكذب ماخوذ في تعريفه فنقول
ذلك وهم الكذب وتجويز العقل وهو اي وهم الكذب بل الكذب ايضا لا يدخل في مفهوم الخبر فلا مدخل
لمفهوم الخبر فيه ولذا قيل ان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب فليس مدلول
الخبر بل هو نقيض مدلوله وهو اي مدلول الخبر ليس الا الصدق وقولهم ان الكذب احتمال عقلي في الخبر
يحتمله لا يريدون به ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث هو اي لا يمتنع عقلا
ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا نبه عليه ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع في نفس الامر ومدلول الخبر الحكم
بان النسبة مطابقة لما في نفس الامر وانا نعلم بالضرورة ان الحكم بان الانسان كاتب اي بان نسبة الكتابة الى
الانسان واقع مطابق لما في نفس الامر مغاير لكون ذلك الحكم مطابقا لما في نفس الامر ولا خفاء ايضا ان اللفظ
الموضوع للكتابة انما هو قولنا هذا الحكم صادق مطابق لما في نفس الامر او ما يرادفه وللموضوع الاول انما هو
قولنا الانسان كاتب ومن هذا من ذلك وقد تبين ذلك في المنطق في تقسيم الجملة الى الثلاثية والثنائية والقاق

والكاشف فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه لا يقال ليس المراد بالصدق ههنا مطابقة الحكم للواقع بل المراد
هو ان يحصل في الذهن ان النسبة مطابقة للواقع ومدلول الخبر ليس الا هذا واليه اشار العلامة في شرح
المقاصد ان التصور في قولك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا ويكون منه كالبياض والعرض و
التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك
وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي وليس انحصار التصديق
في المطابقة كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع انتهى كلامه لانا نقول
اخذ الصدق بهذا المعنى لا يحسم مادة اصل الشبهة لان الصادق بهذا المعنى يحتمل الكذب بمعنى انه لا يكون مطابقا لما
في نفس الامر كما صرح به التفتازاني في العبارة المنقولة عنه فمجموع الاخبار ايضا كذلك فلا يوجب العلم فتدبر فانه ادق
الدقايق **هو الاول** والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه من الاحكام فالمراد بالحكم ههنا خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كالوجوب والاباحة ويجب ان يعتقد انه قبل هذا الاتي
رسول ولو كان ارساله بالنسبة الى قوم كمن هو دون المعتقدين فانا نعتقد ان عيسى عليه السلام رسول من الله الاكبر
مع انهم لم يكن مرسلا الينا وهو اي لفظ الرسول بهذا المعنى يساوي لفظ النبي اي يرادفه لان معنى لفظ النبي اصلا
كما صرح به شارح المقاصد هو هذا حيث قال النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول انتهى كلامه
لا يخفى عليك ان لفظ يساوي في كلام المحشي لم يقع في موقعه لان الغرض بيان الترادف دون التساوي لكن
الجمهور اتفقوا على ان لفظ النبي مباين للفظ الرسول لعدم اتحادهما لان معنى النبي اعم من معنى الرسول فلا
يكون اللفظان مترادفين ويؤيده اي يؤيد ما ذكرنا من ان بينهما التغاير عطف النبي على الرسول في قوله تعالى وما
ارسلنا من نبي ولا رسول بناء على ظاهر عبارة المحشي انه مشعر بان التنزيل مؤيد لعموم معنى النبي مع انه غير مؤيد
للعموم فضلا عن ان يؤيد عموم معنى النبي وقد دل الحديث على ان عدد النبي ازيد من عدد الرسول فان عدد
الانبياء على ما ورد في الحديث مائة الف واربع وعشرون الفا وان عدد الرسول ثلث مائة وثلث عشر وتفاوتهما
معلوم بحسب العرف والعادة ولما كان لفظ النبي مباينا للفظ الرسول ومعناه اعم عند الله تعالى وعند الناس
وكان التعريف المذكور مشعرا بالاتحاد والتغاير فاشترط بعضهم في الرسول كتابا واخذ في تعريفه وقال الرسول
انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكان معه كتاب فيكون الرسول اخص مطلقا من النبي على هذا التقدير
واعترض عليه اي على المشترط بان ذلك الاشتراط ليس بصحيح لما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل

على عدد الكتب فان عدد الرسول كما مر ثلثمائة وثلث عشر وعدد الكتب مائة واربع نزل على آدم عليه السلام
عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى
وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام اربعة التورية والانجيل والزبور والفرقان فاذا عرفت ان عدد الرسول
ازيد من عدد الكتب عرفت انه لا يصح الاشتراط المذكور اللهم الا ان يقال الشرط هو ان يكون الكتاب معه وانه
انه لا يكون نازلا عليه والاول اعم من الثاني لجواز ان يكون بعض الانبياء مخاطبا مامورا باداء احكام الكتب
النازلة على انبياء سابقة عليه فيكون معه كتاب ولم ينزل عليه فعلى تقدير جواز ذلك يجوز ان يكتفى في الشرط
بالكون معه اي كون الكتاب مع الرسول ولا اشتراط النزول عليه ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور بوجه آخر هو
ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما وقع ذلك اي تكرار النزول في سورة الفاتحة فانه نزل مرة في المدينة
ومرة في المكة ولذلك سميت بالمثاني واما ما قيل ان دفع ذلك الاعتراض بهذا الوجه غير صحيح لانه لا وجه لتخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء كما ورد في الروايات على وجه ذكرناه لان الصحف مثلا اذا نزل مرة على اشخاص فهو
مشترك بينهما فتخصيصه ببعض منها واسناده اليه دون الآخر ترجيح بلا مرجح فجوابه ان هذا انما يتم اذا بين صحة
الروايات وثبت التخصيص وهو غير مسلم وعلى تقدير التسليم لصحتها فلا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون
تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه اولا ولا مانع نسبة الصحف الى من نزل عليه اولا دون نسبته
الى من نزل عليه ثانيا واشترط بعضهم فيه اي في الرسول الشرع الجديد ولم يترداه لكن في النبي فيهم النبي
اعم من الرسول مطلقا كما في الطريق الاول ونقض اي الاشتراط المذكور ههنا فانه اسحق الا انه بان اسمعيل ع
من الرسل والحال انه لا شرع جديد له كما صرح به اي بانه لا شرع جديد لاسمعيل ولعل الراد اختار ههنا
المساواة بين معنيهما بل ادعى الترادف في اللفظ والاتحاد في المعنى ويدل على ذلك عبارته التي نقلناها
من شرح المقاصد في صدر تلك الحاشية لينحصر اي اختيار المساواة انما يكون لانحصار الخبر الصادق في نوعيه فانه
لو كان اعم من الرسول لم يكن الخبر الصادق الموجب للعلم اليقيني منحصرا في النوعين اعني خبر المتواتر وخبر الرسول
لان خبر النبي ايضا خبر صادق موجب للعلم ولم يكن داخلا في القسمين اما اذا كان معناهما واحدا فلم يوجد
الواسطة بين النوعين ويمكن ان يختص الرسول بكتاب او شرع بحيث لا يخل الانحصار ولا ينقض حصر الخبر الصادق
في النوعين المذكورين بان يراد به الحكم الاضافي بان يعتبر ذلك الحكم بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق
الموجب للعلم بالنسبة الينا لا يكون الا الخبر المتواتر وخبر نبينا عليه السلام واما خبر ساير الانبياء والرسل فليس بموجب

للعلم بالنسبة الينا يرد عليه انه اذا وصل الينا خبر النبي او خبر الرسول ما لم يتيقن لنا ان ذلك الخبر خبر الرسول او النبي
لم يحصل لنا العلم بمضمونه فذلك الخبر سوا كان ذلك في نفس الامر خبر الرسول او خبر النبي وبعد حصول التيقن لا فرق في
حصول العلم بمضمونه بين ان يكون في خبر النبي او خبر الرسول لا يقال يمكن ان يختص الرسول بكتاب او شرع ومع ذلك لا يكون
خبر النبي ناقصا للحكم اذ ليس المراد هنا مطلق الخبر الصادق بل المراد هنا خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق من امة نبينا وخبر
النبي الغير المرسل انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة اليهم اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول لانا نقول لنا العلم الحاكم
المتعلق بصدق مضمون الخبر من جهة انه خبر النبي لا من جهة انه اخبر به الرسول اذ ليس ذلك الخبر خبر الرسول بل الرسول اخبر عن
النبي بانه قال كيت وكيت فلو قيل عدم الانحصار لا يخل بغرضنا لان غرضنا معرفة الاحكام الشرعية النازلة
على نبينا عم ولا يحصل ذلك من اخبار ساير الانبيا لم يصح في الجملة. ثم ذكر هو الاول امر خارق للعادة يقصد
به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله قيل عليه اي على تعريف المعجزة انه فاسد غير مانع عن دخول الاغيار
فانه يدخل فيه اي في هذا التعريف ما لا يشمله المعرف اي المعجزة فان سحر المتنبي اي سحر من اسند اليه النبوة وهو غير
نبي في الواقع داخل في تعريف المعجزة ولم يصدق عليه المعجزة فبطل التعريف طردا ولم يكن مانعا واجيب بانا لا نسلم
ان التعريف صادق عليه وانما يكون كذلك لو تحقق الامور المذكورة للنقض بان يظهر على يد الكاذب في دعوى
الرسالة خارق للعادة وهو وان كان ممكنا في نفس الامر لكنه ممتنع عادة وكيف لا فان اظهار الخوارق على يدي
الكاذب في دعوى الرسالة يكون تصديقا له من الله المختار القادر الصادر جميع المكونات بامره وهو قبيح فعلم انه
تع لا يخلق الخارق في يدي الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة فلا نقض في التعريف يرد عليه ان هذا مبني
على ان جميع المكونات صادر بارادته ولطف الوجود من عنده وسلطته وانه فاعل مختار يوجد الاشيا بمحض ارادته
تع فان تم تم والا فلا ولقائل ان يقول على تقدير تسليم ان اظهار الخارق للعادة في يد الكاذب ممكن التحقق
بحسب الذات فلو تحقق لا ينتقض التعريف به والجواب عنه ان مادة النقض في التعاريف ما لم تتحقق في نفس الامر لم
يتوجه النقض كما تقرر في مكانه فلا نقض بالفرضيات مثلا اذا عرفنا الانسان بالحيوان الناطق فلو نقض عليه
باحتمال ان يوجد الانسان ولم يكن حيوانا ناطقا بل يكون صهالا مثلا لم يعتبر لان الفرضيات العقلية لا تكون
ناقضة للتعاريف الحقيقية وايضا يمكن الجواب عن اصل الاعتراض على تقدير تسليم وجود الخارق في يد المتنبي
بانا لا نسلم ان التعريف شامل لسحر المتنبي فانه اخذ في التعريف ان يكون الخرق لاظهار الصدق فما لم يكن
دعوى مدعي النبوة صادقة مطابقة لما في نفس الامر لم يصدق على ما يظهر في يده لاثبات دعواه من خوارق العادة

انه

انه خرق لاظهار الصدق وكيف لا فان اظهار الشيء فرع وجوده وتحققه في نفس الامر مع قطع النظر عن
فرض الفارض واعتبار المعتبر وهو اي الصدق لم يتحقق في مادة السحر فلا ينتقض التعريف طردا
يرد عليه ان هذا الكلام صحيح لكنه لا يفيد غرضنا فان الغرض بيان طريق معرفة الفرق بين المعجزة و
بين ما لا يكون معجزة من الخوارق فان من ادعى النبوة وظهر على يديه خرق العادة لا يعلم ان هذا الخارق معجزة
ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على ذلك التقدير المذكور والحاصل ان صدقها لا يعلم من المعجزة فمعرفة صدق دعواه
موقوف على معرفة ان الخارق معجزة ومعرفة ان الخارق معجزة موقوف على معرفة صدق دعواه وليس ذلك
الا دورا صريحا والحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال ان السحر المذكور لا يكون داخلا في تعريف المعجزة لان
من قيوده امر خارق للعادة والسحر ليس من الخوارق للعادة واطبق القوم واتفقوا عليه وذلك لانه اي لان
السحر ما يترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تع عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال
بعد شرب السقمونيا وهي دواء مخصوص يوجب بخاصيته الكيفية او بخاصية صورته النوعية الاسهال والخارق ليس كذلك فانه
لا يكون بمباشرة الاسباب ولا مما يترتب على استعمال الالات والاسباب الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق
للعادة حيث لا مباشرة فيه بالاسباب ولا استعمال الالات والاسباب وان شفاء المريض بالادوية الطبية غير خارق
العادة لانه بمباشرة اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تع عقيبها يرد عليه ان هذا الفرق انما يوجب امتياز كل
واحد منهما عن الاخر بحسب نفس الامر واما امتياز كل واحد منهما عن الاخر عند العقل بان يتمكن العقل على الحكم
بان هذا الفعل الصادر من ذلك الشخص خارق للعادة وذلك الامر الصادر من الاخر هو السحر الحاصل من استعمال
الالات ومباشرة الاسباب فهو انما يحصل اذا علم ان الثاني بمباشرة الاسباب دون الاول وليس للعقل الى معرفة ذلك
سبيل وكيف فان السحرة المتنبئين لا يظهرون اسباب السحر والاته حتى يحصل لنا وقوف على استعمالها بل انما
يدعون عند الناس ان هذا من عند الله ليخدعوهم وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون فلم يتميز عند العقل الـ
عن الخارق والصادق عن الكاذب والحال ان الغرض الكلي والمقصود الاصلي ليس الا حصول التمييز فالوجه الرجوع
الى الجواب الاول بان يقال انا نعلم بالضرورة ان الفاعل المختار القادر المستند اليه موجودية الممكنات المريد لارسال
الرسل الى الناس لتبليغ الاحكام الى الخلائق لا يخرق العادة في يدي المتنبي وكل من ادعى النبوة واظهر خارقا للعادة
على يديه فيعتقد انه هو النبي وهو كذلك في نفس الامر ويرد ايضا ان شفاء المريض بالدعاء لا يجب ان يكون
خرقا للعادة لجواز ان يكون ذلك من خاصية النفس او الالفاظ التي يدعى بها او غير ذلك فان قلت تعريف

المعجزة لا يكون جامعاً لانه لا يشمل جميع افراد المعجزة فانه قد يكون للانبياء قبل البعثة كرامات وخوارق للعادات
تكون معجزات لنبوتهم كمعجزات نبينا عليه السلام قبل البعثة من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر
عليه فعلم ان كرامة الولي معجزة لنبيه فلم يصدق عليها تعريف المعجزة اذ لا يقصد به الاظهار لصدق دعوى
النبوة اذ لا دعوى قبل البعثة وان لزم منها اظهار نبوته والقصد كما ضعف في التعريف فانتقض عكسه
قلت تلك الخوارق المتقدمة على البعثة ودعوى النبوة ليست بمعجزات وانما هي كرامات فظهورها على الاولياء
جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضاً لكن القوم قد عدوا
الارهاصات وانما سمي الخارق الصادر عن النبي قبل البعثة ارهاصاً اي تاسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت
الحائط اذا اسسته والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب اي تغليب ما يصدر عنه بعد البعثة
قوله هذا من الخوارق والكرامات ولا يريدون انها اي الارهاصات والكرامات قبل البعثة معجزات حقيقة **هو الاول**
يمكن التوصل بصحيح النظر هذا الامكان اي ضعف في تعريف النظر هو الامكان الخاص المصطلح السلب الضرورة
الذاتية عن طرفي الخلاف والموافق في التعريف ومحصله ان الدليل ما الامر وتخفيف التوصل اي
يجوز ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب او لا يتوصل به اليه ولكن لما ضعف الامكان المذكور امكاناً عاماً
مصطلحاً لسلب الضرورة الذاتية عن الجانب المخالف مقيداً من جانب الوجود اي الضرورة في عدم التوصل وبالجملة
سواء كان المراد بالامكان الامكان الخاص او الامكان العام فيه اشارة الى ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفيه امكانه حتى لا يخرج عن كونه دليلاً لو لم يقع به التوصل اصلاً **هو الاول** يستلزم **قوله**
لذاته انما قال لذاته بتذكير الضمير ليرجع الى المؤلف وليشعر بان المستلزم للمدعى هو القياس المؤلف من المادة
التي هي القضايا المذكورة والصورة التي تعرض لها من جهة تركيبها وان الصورة لا مدخل في الاستلزام للطرفين
المستلزم للمطلوب هو نفس القضايا التي بمنزلة المادة للقياس خاصة لانه كما تكون للمادة مدخل في الاستلزام كذلك
الصورة مدخل فيه فلذلك لم يقل لذاتها بتانيث الضمير حتى يرجع الى القضايا التي هي مادة القياس لطلوع عن
الفوائد المذكورة فانه ليس فيه اشارة الى ان المستلزم هو المجموع من حيث هو مجموع ولا الى ان المستلزم ليس هو
المادة خاصة ولا الى مدخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف المذكور فاسد لعدم شموله لجميع افراد
المعرف لان الموف بالفتح يعم الدليل الملفوظ كاللفظ المركب من اللفظين المركبين في قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث ويعم الدليل المعقول وهو لفظ موفى اللفظ المذكور المعتبر به مع ان التعريف لا يشمل

الا المعقول الا يرى انه يعتبر في التعريف الاستلزام وتلفظ الدليل لا يستلزم المدلول بل يرد على كلام المحشي
ان لفظ التعريف في عبارة ليس كما ينبغي بل الصواب لفظ الموف بالفتح مكان لفظة قلت التعريف شامل
للمعقول والملفوظ وعدم استلزام القياس اللفظي مدلوله ممنوع بل يستلزمه بناء على ان التلفظ بالقياس
اللفظي يستلزم التعقل اي تعقل القياس المعقول الذي هو مدلول القياس اللفظي بالنسبة الى العالم
بالوضع اي بوضع الملفوظ للمعقول وتعقل القياس المعقول يستلزم تعقل مدلول القياس اي نتيجته فتعقل
القياس الملفوظ يستلزم تعقل مدلوله بالواسطة هذا الذي ذكرناه من التعميم والشمول للملفوظ
والمعقول انما هو في القول الاول المذكور في صدر التعريف واما القول الاخير في قوله قولاً آخر فانه
يختص بالمعقول ولا يجوز تعميمه بحيث يشمل الملفوظ ان التلفظ بالمقدمات المرتبة من حيث هي كذلك و
كذا تعقلها ايضاً لا يستلزم التلفظ بمدلول القياس فلا يجب تلفظ المدلول من مدلول القياس اي نتيجته عند
تلفظ المقدمات المرتبة ولا عند تعقلها **هو الاول** هو العالم هذا الحصر اي حصر المسند اليه الذي هو الدليل
في المسند الذي هو العالم المستفاد من كون المسند المذكور معرفاً بلام الجنس مبني على ان المراد بالنظر المذكور
فيه اي في التعريف المذكور النظر في احواله اي احوال العالم فقط لا ما يعم اي النظر في احواله والنظر
في نفسه الذي هو عبارة عن ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول حتى يلزم كون المقدمات المرتبة
او ترتيبها دليلاً يعني لو كان المراد بالنظر المذكور في التعريف المعنى الاعم يلزم ان يكون المقدمات دليلاً
اما اذا كان مخصوصاً كما يستفاد من الحصر المذكور لا يكون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى عليك انه اي تخصيص
النظر على وجه لا يشمل المقدمات انما يكون على خلاف الظاهر وهو ظاهر لان قوله يتوصل النظر فيه بحسب الظاهر عام
اقول عموم ظاهره غير معلوم بل المعلوم انه بحسب الظاهر خاص وان امكن تعميمه وايضاً ذلك التخصيص على
خلاف الاصطلاح لانه اي التخصيص يوجب انحصار الدليل في المفرد فلا يوافق اصطلاحهم فانهم يقسمون
الدليل الى المفرد وغيره وهو المركب ومحصل كلامه ان تخصيص النظر يخل في التعريف لاستلزامه عدم
جامعية التعريف لان التعريف على التقدير المذكور لا يشمل المقدمات المرتبة مع ان المعرف شامل لها و
ايضاً يوجب ارتكاب خلاف الظاهر عليه ان تعريف المسند اليه انما يفيد الحصر اذا كان للجنس والاستغراق
ولا يجب حمل التعريف ههنا على الجنس لجواز حمله على العهد ولو سلم فيجوز ان لا يراد به الحصر الحقيقي ولو سلم
فانه يوجب فساد ذلك الكلام اي قوله وهو العالم دون فساد التعريف واين هذا من ذاك

هو الاول وهو الذي يلزم من العلم العلم بشيء آخر لا يقال هذا التعريف ينتقض طرداً وعكساً اما انتقاضه طرداً
فلانه يدخل فيه ما لا يصدق عليه الدليل المعرف من المعرفات باسرها كالحدود والرسوم فانها يصدق عليها انها يلزم من
العلم بها العلم بامور اخر وهي المحدودات والمرسومات مع انها لا يكون مما صدق عليه الدليل ومن الامور التي يستلزم
امورا اخر سواء كانت تلك الامور مفردات غير معرفة كالملزومات بالنسبة الى لوازمها او قضايا بغيره لاجل
سواء كانت مركبة من القضايا كالمقدمات التي تحدس منها النتيجة او غير مركبة منها كان يكون قضية واحدة مستلزمة
لقضية اخرى فانه ليس شيء منها اي من تلك الامور المذكورة المفردة والمركبة مما يصدق عليه الدليل فلا يكون التعريف
مانعاً واما انتقاضه عكساً فلخروج الاشكال المنتجة غير الشكل الاول وهي من اقسام القياس الذي هو قسم من
الدليل ويجيء بيانه لانا نقول لا نم انتقاضه بشيء منهما اما عدم انتقاضه بالمعرفات فلانه ليس المراد بلفظ العلم
الواقع في التعريف معناه العام الشامل للتصور والتصديق بل المراد به التصديق العام الشامل لليقيني
والظني والتقليد والجهل والمراد به التصديق اليقيني وعلى التقديرين لا يشمل تعريف الدليل المعرفات فان قيل
ذكر المشترك معيب في التعريف يجب الاحتراز عنها قلنا هذا انما يكون كذلك اذا لم ينصب قرينة صارفة عن ارادة
المعنى الغير المراد معينة للمعنى المراد والا فلا وتجويز ذكر المشترك فيما نحن فيه بسبب قرينة دالة على ان المراد به ههنا
هو التصديق دون المعنى العام الشامل له ولغيره من التصورات وهي اي القرينة ان التعريف للدليل فيخرج
الحد بالنسبة الى المحدود وكذا الرسم بالنسبة الى المرسوم وكذا الملزوم بالنسبة الى اللازم فانها في التصورات
دون التصديقات اقول مثل ذلك الاعتبار مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص و
تخصيص كل تعريف بالاعم بقرينة المعرف حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فالوجه ان يقال ان هذا
التعريف مبني على ما ذهب اليه المتقدمون من جواز كون التعريف اعم من المعرف هذا واما عدم انتقاضه
بالقضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى فلان المستفاد من قولهم ان الشيء يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ان المراد
منه اي من الآخر كونه ناشياً منه وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فانه لا خفاء في انه فرق بين اللازم
للشيء وبين اللازم من الشيء فبذلك يخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى سواء كانت تلك
القضية الثانية بديهية او كسبية فان الصادق على القضية الثانية انها لازمة للاولى لا انها لازمة
من الاولى يرد عليه ان هذا مخالف لما اتفق عليه جميع العقلاء من ان الملزوم يدل على لوازمه البينة بالمعنى
الاخص فكذلك الا ان الدلالة على ما اصطلح اهل الميزان والاصول والعربية والمناظرة هي كون

الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فلو دل الملزوم على اللازم البين بالمعنى الاخص لزم لزوم اللازم
من الملزوم فيجب ان يكون اللازم ناشياً من الملزوم حاصلاً منه وليس الامر كذلك على ما قرره المجيب وايضا يلزم
ان يكون القضية اللازمة البينة بالمعنى الاخص لقضية اخرى حاصلة ناشئة منها على تقدير دلالة الملزوم على
اللازم فينتقض تعريف الدليل بها وبالجملة منع ذلك الجواب اظهر من ان يخفى فلا مخلص عن النقض المذكور الا
بان يقال المراد باللزوم اللزوم بطريق الاكتساب فيصير الكل راجعاً الى اللفظ والامر سهل بين فيه بالغاية
وفيه نظر سيجيء وجهه وقوله لكن يرد عليه اشارة الى ما سلفناه من انتقاضه بالاشكال الثلثة عكساً وبيانه
ان ما عدا الشكل الاول من الشكل الثاني والثالث والرابع لا يصدق عليه تعريف الدليل مع انه من اقسامه كما
مر وانما قلنا ان التعريف لا يصدق عليه الا ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات التي يكون
على هيئة غير الشكل الاول من الاشكال الثلثة وبين علم النتيجة الحاصلة من تلك الاشكال لان اللزوم منحصر
في البين المشترك في المعنيين اشتراكاً لفظياً او معنوياً احدهما ما يكون تصور الطرفين مع تصور النسبة
كافيا في الجزم بلزوم اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاعم وثانيهما ما يكون تصور الملزوم مستلزما لتصور
اللازم ويسمى اللازم البين بالمعنى الاخص وغير البين وهو ما لا يكون تصور الطرفين وتصور النسبة
كافيا بالجزم بلزوم اللازم للملزوم بل يحتاج الى امر ثالث غير تصور الطرفين والنسبة وهو ايضا قسمان
احدهما ما يكون محتاجا الى النظر وثانيهما ما لا يكون محتاجا الى النظر بل يكون محتاجا الى غير النظر من الحدس
للحدس او التجربة او غير ذلك كما تقرر في علم المنطق واذا عرفت ذلك فنقول لا لزوم بين علم الاشكال
الثلثة وبين علم نتائجها اصلا لا لزوما بينا وهو ظاهر على من حصل معرفة الاشكال الثلثة ولا
لزوما غير بين وذلك لان معناه اي معنى اللزوم الغير البين فساد اللازم وليس بينهما اللزوم فلا يتحقق
خفاؤه اما الاول فلان اللزوم امتناع الانفكاك بين الطرفين وليس بين الاشكال الثلثة وبين
علم نتائجها امتناع الانفكاك اذ ربما يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتائجها واما
الثاني فلانه لا يمكن تحقق المقيد الابعد تحقق القيد فتحقق الخفاء المقيد باللزوم لا يمكن الا بعد
الوجود اي بعد القيد الذي هو اللزوم وتحققه وقد عرفت ان اللزوم في المواد المذكورة غير متحقق
فالمقيد اي خفاء اللزوم ايضا غير متحقق فثبت انه لا لزوم بين علم الاشكال وعلم نتائجها يرد عليه
انا لا نم ان اللزوم الغير البين هو خفاء اللزوم فان اللزوم الغير البين هو ما ذكرناه قبيل ذلك كما تقرر

ثم مكانه لاما ذكره المحشي من فساد اللزوم ولو سلم فلانم ان بين العلمين لا يكون خفاء اللزوم قوله ليس بينهما لزوم
ان اريد به اللزوم البين فمسلم لكن لا يوجب نفي تحقق اللزوم المطلق وان اريد به غير البين فهو اول المسئلة
فيلزم المصادرة وان اريد المطلق فيمتنع المقدمة المذكورة اي قوله ليس بينهما لزوم قوله لان اللزوم هو امتناع
الانفكاك قلنا اما ان يراد به امتناع الانفكاك بحسب الذهن فقط او بحسب الخارج فقط او يراد به امتناع الانفكاك
عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين او يراد به امتناع الانفكاك عن الماهية مطلقا فان كان
المراد الاول او الثاني او الثالث فهو نظر او لانم ان اللزوم هو امتناع الانفكاك بحسب الخارج فقط او في الذهن فقط
او هو امتناع الانفكاك عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين فقط فانهم قسموا اللازم الى اللازم
الذهني وهو الذي يمتنع انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم والى اللازم الخارجي وهو الذي يمتنع
انفكاك اللازم عن الملزوم في الوجود الخارجي بمعنى انه كلما تحقق الملزوم في الخارج يجب ان يتحقق اللازم فيه والى
لازم الماهية وهو الذي يمتنع انفكاك اللازم عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين بمعنى انه
كلما تحققت الماهية سواء كان ذلك التحقق في الخارج او في الذهن يجب ان تتصف بذلك اللازم وتفصيل ذلك
التقسيم مذكور في المنطق فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه والمقسم يجب ان يكون اعم من كل واحد من الاقسام
فليس عين شيء منها وان كان المراد الشق الرابع من الترديد فمسلم ان اللزوم عين ذلك الامتناع مطلقا لكن
قوله ليس بين علم الاشكال المذكورة وعلم نتايجها ذلك الامتناع غير مسلم قوله اذ ربما يحصل التصديق با
لاشكال ولم يحصل التصديق قلنا مسلم لكن لا يكون ذلك الا نفي الانفكاك بحسب الذهن فلا يوجب نفي
امتناع الانفكاك مطلقا لان نفي الخاص لا يوجب نفي العام اذ يجوز ان يكون بينهما امتناع الانفكاك بحسب التحقق
الخارجي بمعنى انه كلما تحقق العلم بالمقدمات المذكورة في الخارج تحقق العلم بالنتيجة فيه فان قيل العلم من
القسم الموجود الذهني القسيم للموجود الخارجي فكيف يتصور تحققه في الخارج قلنا بيان ذلك يستدعي
تمهيد مقدمة هي ان العلم كما تقرر عليه راي المتأخرين هو نفس المعلوم بالذات والحقيقة وان الحاصل في الذهن
عين ما حصل في الخارج بحسب الحقيقة والماهية فلذلك قالوا ان الانسان جوهر في الخارج وعرض وكيف في الذهن
قال العلامة مولانا جلال الدين الدواني في حاشيته للشرح الجديد للتجريد ان الجزئي الحقيقي وصورته الذهنية بعد
تجريدها عن المشخصات الذهنية امر واحد ولا فرق بينها وبين الموجود في الخارج الا بحسب الوجود بل برهان
الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بنفسه في الذهن والموجود بوجودين واحد

والوجود

والوجود مختلف انتهى كلامه وقد تقرر عندهم ايضا ان النسب في القضايا الحقيقية المتعلقة المستعملة
في العلوم الحكمية والكلية خارجية بمعنى ان الخارج طرف لنفس تلك النسبة فيكون تلك التصديقات المتعلقة
بها انما هي عينها لما عرفت من ان العلم عين المعلوم فاذا عرفت ما مهدناه لك فنقول انه يجوز ان يكون
بين تلك التصديقات امتناع الانفكاك في خارج الذهن وان لم يتحقق بينها ذلك الامتناع في الذهن لا
يقال لكن المراد بالحصول في قوله اذ ربما يحصل التصديق بالاشكال ولم يحصل التصديق بنتايجها الحصول
في الخارج والتحقق فيه لانا نقول لانم ذلك الانفكاك بينهما في الخارج فانا نعلم علما يقينيا انه كلما
تحققت النسبة الواقعة في المقدمات على هيئة شكل من الاشكال الثلثة مستجمع لجميع شرايطه في نفس الامر تحققت
النسبة الواقعة في نتيجة وكيف لا وقد برهن في علم المنطق ولا نعني بامتناع انفكاك تحقق علم
النتيجة في نفس الامر عن تحقق العلم بالمقدمات المذكورة فيها الا هذا القدر وذلك الامتناع هو اللزوم الذي بلى
فيتحقق بينهما مطلق اللزوم المعتبر هو في تعريف الدليل فلم ينتقض التعريف بتلك الاشكال اقول
هذا الجواب مبني على ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن وان العلم والمعلوم متحدان بالذات
والحقيقة وان الاختلاف بينهما بحسب الوجود بمعنى انه ان وجد بالوجود الذهني فهو علم وان وجد
بالوجود الخارجي فهو معلوم وان الحاصل في الخارج عرض في الذهن وتلك الامور وان كانت
مما اختاره المحققون من العلماء والمتاخرون من الفضلاء لكن الوهم يزاحم العقل في اذعان
تلك المقدمات ما لم يقم عليها البرهان واثباته هيهنا امر صعب دونه خرط القتاد فلذلك اجاب عن ذلك الاعتراض
بعض الفضلاء بوجه آخر وهو ان اللزوم في الدليل بمعنى وجوب حصول التصديق بعد تصديقات
بحيث لا يمكن ان لا يحصل ذلك التصديق بعد تلك التصديقات الا لمانع مناف له كالنوم والاغماء و
امثالهما والتعبير عن الحصول باللزوم للمشابهة التامة بينهما ومن يختار الشق الاول من الترديد يمنع
كون الاشكال الثلثة بانفرادها دلائل بل انما هي دلائل باعتبار اشتمال كل منها على الشكل الاول كما
رجع اليه او نقول لانم انها دلائل مطلقا بل انما هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما
بالفطرة او بالدليل او نقول المراد انه يلزم من العلم به مع ما اعتبر في دلالته من الشرائط العلم
بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بان جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية
الاندراج متساوية في الجلاء قوله وايضا ينتقض عليه اشارة الى ما سلفناه من انتقاض التعريف

طرا بالمقدمات الحدسية وبيان ذلك موقوف على تمهيد مقدمة هي ان النفس اذا قصدت تحصيل مط فبعد تصوره
رجعت الى جزئياتها فقد تجد مقدماتها غير مرتبة فترتبها وتحصل منها المط وذلك الترتيب او تصور المقدمات
المرتبة هو الفكر والنظر وقد تجد بعد رجوعها اليها فيما تقع مرتبة مستلزمة لذلك المط فتنتقل منها
الى المط بالسرعة فملاحظة تلك المقدمات المرتبة والانتقال منها الى المط هو الحدس ومن هنا قالوا ان
الحدس هو سرعة الانتقال من المبادي الى المط وقد يتحقق الحدس بدون شوق وقصد سابق واذا
عرفت ذلك فنقول لا يسمى تلك المقدمات التي تحدس منها النتيجة دليلا فلا يصدق الدليل عليها مع ان تعريف
الدليل يصدق عليها لانها يلزم من العلم بها العلم بامر آخر هو مدلولها وهي اي تلك المقدمات التي تحدس منها
النتيجة بعينها واردة على التعريف الثاني للدليل وهو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر ولم
يصدق عليها المعرف الذي هو الدليل نفسه اللهم الا ان يراد بالاستلزام المذكور في التعريف الثاني وباللزوم
المذكور في التعريف الثالث ما يكون بطريق الفكر والنظر واستلزام تلك المقدمات النتيجة ولزومها من تلك
المقدمات لا يكون بطريق النظر والاستدلال بل يكون بطريق الحدس والبداهة فان قيل المعنى الظاهر المتبادر
من الاستلزام وكذا اللزوم هو المعنى العام الشامل للاستلزام واللزوم بطريق الفكر والنظر وما لا يكون
كذلك فالتخصيص خلاف الظاهر فارتكابه في التعاريف مخل قلنا عند القرينة غير مخل كما بين في محله وههنا
كذلك فان التخصيص ههنا بسبب قرينة معينة لما يراد صارفة عن ارادة المعنى الاصلي وهي اي القرينة ان
التعريف للدليل بمصطلحها اورده في الجواب عن الاعتراض الاول فالاصوب ان يجاب عن هذين الاعتراضين
ايضا بما اجبت به عن الاعتراض الاول هو الاول فبالجملة اوفق وافق بتحقيق الكلام بين اهل
اللغة بحيث لا مزيد عليه هو ان يقال ان التعريف الاول اي قوله الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى العلم بمط خبري بحسب الظاهر مخصوص غير شامل للمقدمات المرتبة على الوجه المخصوص المسماة بالنظر في اصطلاح
اهل النظر ولذلك حكم الشارح بان الدليل على وجود الصانع بهذا المعنى ليس الا العالم وان امكن حمل العام
على المعنى الاعم حتى يشمل المقدمات المرتبة المذكورة كما مر واما التعريف الثاني اي قوله مؤلف من قضايا
يستلزم لذاته قولا آخر فهو مخصوص بالمقدمات المرتبة فيكون مباينا لما يتبادر من ظاهر التعريف الاول واخص منه
بحسب التوجيه واما التعريف الثالث وهو قوله الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فهو بحسب الظاهر مخصوص
بالمقدمات المرتبة لاعتبار اللزوم فيكون في التعريف الثالث بحسب الظاهر مباينا للتعريف الاول مباينا لما

يتبادر

يتبادر من ظاهر التعريف الاول واخص منه اي من التعريف الاول بحسب التوجيه المذكور ويمكن حمله على معنى عام
شامل للمقدمات المرتبة ولغيرها من العالم بان يقال معنى التعريف ما يلزم من العلم به بذاته او مع ملاحظة
احواله العلم بشيء آخر فهو على هذا التوجيه يصير اعم من الثاني مطلقا الا اظهر وما وبالاول بحسب توجيه
فعلم ان التعريف الثالث موافق لكل فرد من التعريفين السابقين لكن موافقته بالثاني اظهر لانه
لا يحتاج الى التوجيه في شيء منهما بخلاف موافقته بالاول فانه لا يتحقق الا بعد التوجيه في كليهما مع هذا
محمل صحيح لكلام الشارح العلامة وينبغي ان يذكر او يرد على كلام المحشي من ان حمل الدليل على المعنى الاول
في العالم ليس بصحيح وما سيورده من ان تطبيق الثالث بالاول على الوجه الذي قرره الشارح غير متصور
لان الاول اخص مطلقا من الثالث اذ فاعاظاهرا ولقد مهدت ذلك فنقول في تفسير قول المحشي لكن يمكن
تطبيقه اي تطبيق الثالث على التعريف الاول بان يقال المراد بالتعريف الثالث ما يلزم من العلم به
بذاته او مع ملاحظة احواله العلم بشيء آخر كما مر فيصدق التعريف الثالث على هذا التوجيه على العالم
ايضا لان العلم بالعالم من حيث صنعته اي مع ملاحظة انحلاله يستلزم العلم بوجود الصانع الواجب
الوجود لذاته وذلك لان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم او بالغير فاذا حكمنا بان جميع ما سوى
الله تعالى مسبوق بالعدم او بالغير جزمنا بوجود امر خارج عنه موجود لم يوجد بموجد لخارج عن سلسلة
الممكنات لا يكون الا واجبا ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه لا يفيد التطبيق بل ينافيه لان التوجيه
المذكور يفيد الاعمية اذ التعريف الثالث على هذا التوجيه شامل للمقدمات المرتبة ولغيرها من العالم بخلاف
التعريف الاول فانه لا يشمل المقدمات المرتبة على ما اختاره الشارح حيث صرح بان الدليل على وجود
الصانع على التعريف الاول ليس الا العالم فيكون التعريف الثالث اعم من الاول ولا خفاء في ان العام
لا يوافق الخاص في باب التعريف فان قيل التعريف الثالث اعم من الاول بحسب الظاهر لكن يمكن تخصيصه
بحيث لا يشمل المقدمات المرتبة بان يقال المراد من التعريف الثالث ما يلزم من العلم به بعد التوصل بصحيح
النظر فيه العلم بشيء آخر قلنا تخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام فان الذوق السليم يابى عن
مثل ذلك التخصيص في العبارة والمحاورة والصواب تعميم التعريف الاول على وجه يشمل المقدمات المرتبة
ايضا حتى لا يتوجه اليه ما ذكر يرد عليه انه يجوز ان يكون مراد الشارح ما بيناه في تحقيق كلامه في صدر
الحاشية فلا يتوجه عليه شيء من الايرادات هو الاول قصد تعالى يريد ان الحادث للعالم الظاهر

على يد شخص الدال على الصدق اى على صدق دعواه هو الذى قصد به من يظهر ذلك الخارق على يده التصديق لدعواه واما لفا اظهار الخارق على يد شخص عند دعواه واستشهاده لخارق فى يديه من غير ان يقصد به التصديق لدعواه فلا يكون دالا على صدقه فلذلك لم يدل ما يظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق للعادة على صدقه فى دعواه فان اظهار الخوارق على يديه عند دعواه الالوهية ليست بتصديق له وكيف فان التصديق له انما يتحقق اذا كان المدعى صادقا فى دعواه وليس الامر هنا كذلك بل لا يمكن صدقه لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وادناه من تابه وشدته قليلا قليلا وابتلاء و امتحان لغيره فى تحقيق الحق **هو الاول** كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه فى ذلك الاحكام عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا الدليل الذى ذكرناه لاثبات امتناع الكذب انما يدل على انه يمتنع كذبه النبى فى الاحكام الشرعية والامور التبليغية التى ارسله الله تعالى الى النبى لتبليغها اياها الى الخلائق فاجابت تلك الاخبار العلم طواما امتناع الكذب فى الاخبار التى لا تعلق لها بارسال الرسل وتبليغ الاحكام واى جانب سائر الامور التبليغية الى غيرها من الاخبار العلم فلان الكذب ذنب وقد ثبت بانه منعا عصمة الانبياء عليهم السلام عن الذنوب واليه اشار المحشى بقوله فالوجه فى ايجابه اى ايجاب غير الامور التبليغية وسايرها من الاخبار العلم بها اى بتلك الاخبار هو اى الوجه انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته اى عصمة النبى عن الذنوب والكذب من الذنوب فيمتنع وقوع الكذب فى كلام النبى فلا يكون كاذبا **هو الاول** فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبره اى مخبر الخبر بعنوان الرسالة لم يحتج فى الحكم بان هذا الخبر الصادر عن الرسول صادق الى ترتيب هذا النظر الذى اورده الشارح وينتج فلك الكلام هو ان القضية التى ادعى الشارح انها كسبية هى ان هذا الخبر المخصوص كقوله عم البينة على المدعى واليمين على من انكر صادق فموضوع المط المبهم بالحد الاكبر فيها هو صادق والذى يتكرر فى المقدمتين فيكون هذا المط المبهم بالحد الاوسط خبر الرسول فترتيب الشكل هكذا هذا الخبر المخصوص خبر رسول وكل خبر رسول صادق فينتج ان هذا الخبر المخصوص صادق فعلم ان اثبات الاكبر للاصغر محتاج الى النظر لكن اثباته للاوسط بديهى فلو تصور موضوع المط بعنوان الاوسط لصار المط بديهيا كالكبرى اليقينى لان مؤديهما واحد ان هذا الخبر الصادر عن الرسول صادق ولا خفاء فى انا لا نحتاج الى تحصيل تلك القضية الى نظر وكسب هذا الذى ذكره هو المحمل الصحيح لكلام صاحب القيل وليس مطلحه ان من تصور المخبر مطلقا بعنوان

الرسول صار الحكم المذكور بديهيا بل المراد ان من تصور موضوع المط بعنوان خبر المخبر الذى هو الرسول صار الحكم المطابق بديهيا واضافة الخبر الى ضمير المخبر يشعر به كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم واجيب عن كلام ذلك القائل بانا سلمنا ان القضية المذكورة بعد تصور موضوعها بالعنوان المذكور تصير بديهيا من جهة ان الحكم الواقع فيها لا يحتاج فى فواته الى نظر وكسب لكن تصور موضوعها بعنوان خبر المخبر الذى هو الرسول موقوف على الاستدلال على ثبوت ذلك العنوان بل على ثبوت متعلقه الذى هو الرسول بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة على يديه وكل ما هذا شانه فهو رسول فهذا المخبر رسول فتوقف صح اى قولنا خبر ذلك المخبر صادق ايضا على ذلك الاستدلال المذكور بالواسطة فانه موقوف على تصور عنوانه وتصور العنوان موقوف على الاستدلال فتوقفه عليه بواسطة العنوان والكل اى لكل واحد من المعترض والمجيب غلط اما غلط المعترض فلانه ادعى ان تصور المخبر بالرسالة يوجب بداهة صدق الخبر وليس الامر كذلك فان تصور المخبر بالوجه المذكور لا يجعل صدق الخبر بديهيا بل يجوز ان يكون مراد صاحب القيل ما فصلناه لا ما حمل عليه المحشى فلا يتجه الغلط واما غلط المجيب فلوجهين احدهما الاعتراف بان تصور المخبر بعنوان الرسالة يجعل الحكم بديهيا وثانيهما ارتكاب الاستدلال لا يثبته انما هى بواسطة العنوان يرد عليه ان الاعتراف بالقول المذكور على وجه قررناه لا يكون غلطا لكن اثبات النظرية بالواسطة ليس كما ينبغى كما لا يخفى على من له ادنى معرفة بعلم الميزان نعم يرد على كلام الشارح ان يقال ان تصور الخبر الذى هو موضوع مطلوبنا فى مبحثنا هذا بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فهذا بعينه ما ادعاه صاحب القيل على وجه قررناه لكنه يندفع الايراد المذكور عن كلام الشارح بان يقال ان الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته يعنى ان القضية التى ادعينا كسبيتها هى ان الخبر المخصوص صادق بشرط ان يكون ذات الموضوع متصورا بعنوان الجزئية لا بعنوان خبر الرسول والقضية التى ادعى المعترض بداهتها عنوانها خبر الرسول لا مفهوم الخبر مطلقا وبداهة هذا غير مستلزم لبداهة ذلك ونظرية ذلك غير مستلزم نظرية هذا فان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان ونظيره كثير فى الموارد الا يرى ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته اى بعنوان العالمية نظرى محتاج الى الفكر والاستدلال وثبوته له من حيث انه متصور بعنوان المتغير بديهى يعنى ان قولنا العالم حادث نظرى وقولنا المتغير حادث بديهى مع ان الموضوع الحقيقى فى القضيتين امر واحد واختلافهما بالبداهة والنظرية بمجرد

اشتغالهما بالعنوان فالمعنون بالعالم نظري والمعنون بالمتيقن بديهي فتأمل وتدبر فانه من مزال الافهام ومزلقة الاقدام وهو الطريق القويم والنهج المستقيم هو ما ذكرناه قوله الاول اي عدم احتمال النقيض هذا اللفظ يعم الثبات المفسر بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك من جهة التميز اي كلما يتميز عنه يتميز عدم احتمال النقيض عنه بخلاف العكس فانه ليس كلما تميز عدم احتمال النقيض عنه تميز الثبات عنه فان الجهل المركب ثابت لا يحتمل الزوال فلا يتميز الثبات عنه بخلاف عدم احتمال النقيض فانه يتميز عنه فلا يفيد قيد الثبات امرا جديدا من التميز فلا يقال ذكره يرد عليه انما يتم في التعاريف الحقيقية واما في غيرها فلا علينا انا نقول انهم قد جوزوا تعريف الماهية بالفصل القريب والخاصة بل بالاخصين معا فلم يشترطوا التميز الجديد هذا اللهم الا ان يراد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال فقط لا لعدم الاحتمال مطلقا بحيث يقتضي الاحتمال مطلقا سواء كان ذلك الاحتمال بحسب نفس الامر او عند العالم في الحال او في المآل فاذا كان المراد بعدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الامر وعدم الاحتمال عند العالم في الحال بقي الاحتمال عند العالم في المآل فوجب ايراد قيد الثبات لنفيه ويميز المراد عن غير المراد فيه اي في هذا التوجيه ما فيه من المنع لان المتبادر من عدم احتمال النقيض ان لا يحتمله اصلا لا في نفس الامر ولا عند العالم اصلا لا في الحال ولا في المآل فالتخصيص من غير قرينة خروج عن الظاهر الى غيره وهو المنع ويرد عليه انا لا نسلم ان المتبادر من عدم احتمال النقيض هو ما ذكر بل المتبادر ليس الا عدم احتماله في نفس الامر سواء احتمله عند العالم او لا وسواء كان الاحتمال عند العالم في الحال او في المآل ولو سلم فالتخصيص بقيد قرينة الثابت لا يكون خروجا عن الظاهر الى غيره فان ارادة غير الموضوع له عند قيام قرينة لا يخل اصلا كما لا يخفى على من له ادنى تدبر باساليب الكلام غاية ما في الباب ان لا يكون في الكلام قرينة عليه ولا يجب ذكرها في التعاريف خصوصا في المتون الموجزة هذا ولقائل فرد ان تعريف النقض بعدم احتمال النقيض يوجب ان لا يكون الفرق بين الثابت وارتكابه خلاف الظاهر من غير قرينة فنقول ان نفي التيقن بالجزم المطابق ليحتاج الى قيد الثبات من جهة شموله محتمل الزوال بتشكيك المشكك كالتقليد في القطع فالاولى ان يترك الصحة تفسير التيقن بما ذكره الشارح وكان في وجه الصحة ما ذكرناه فلا تغفل قوله الاول فهو علم بغير الاعتقاد ولا يخفى عليك ان ذكر العلم فيما سبق في قوله اي في قول المص يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام

اي

اي القول بالعلم الثابت بخبر الرسول يشابه العلم الضروري في التيقن والثبات لان هذا المتيقن الثابت وهو مبلغ العلم عندهم فيندرج في ذلك المنع فقوله يوجب العلم الاستدلالي فذكره ثانيا يوجب التكرار وايضا يرد عليه ان سائر العلوم النظرية كلها كذلك اي مشابه للضروري في التيقن والثبات فما وجه التخصيص اياه من بين سائر العلوم النظرية بالذكر قيل الالزام الترجيح بلا مرجح يرد عليه انا لا نسلم ان سائر العلوم النظرية مشابهة للضروري في التيقن والثبات وكيف فان العلم المتيقن الثابت لا يحصل الا من القياس البرهاني الذي هو قسم من القياس الذي يكون قسما من الحجة المنقسمة الى الاستقراء والتمثيل والقياس وبالجملة الاحكام الاستقرائية الحاصلة بالاستقراء الناقص والتمثيل والحدسية والخطابية والشعرية والسفسطية كلها من العلوم النظرية وليس شيء منها مشابها للضروري في التيقن والثبات فان تلك الاحكام والقياسات ليست مفيدة لليقين كما تقرر في مكانه هذا والاقرب في توجيه ذلك الكلام ان يقال ان مراد المص في ايراد ذلك التشبيه بيان قربه اي قرب العلم الثابت بخبر الرسول من الضروري في قوة التيقن وكمال الثبات وكانه اي ذلك من المص اشارة الى ما يقال من ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي الالهي المفيد حق اليقين بعد رعاية شرائط استخراج الاحكام منها لكن مستند الى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم وحكم غير الحق سلطان فان حكم الوهم فيه كاذب لحكمه بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لا يتناهى لان الوهم والحس سبقا الى العقل فهو متحيرة اليهما متخرج لهما حتى ان احكام الوهميات ربما لم يتميز عنده من الاوليات فلولا دفع الله وتكذيبه بارسال الوحي احكام الوهم لبقي التباسها بالاوليات ولا يصفو العقل عن كدر الجهالات ومما يعرف به كذب الوهم انه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به الوهم بالخوف عن الموت مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه لقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم وانكرها يرد عليه انه قد تقرر في الاصول ان الادلة السمعية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ والى معرفة ان مقصود المتلفظ بتلك العبارات ما هو المعنى الحقيقي او المجازي وليس لنا الى التيقن بشيء منهما سبيل قوله الاول علم بالتواتر انه خبر الرسول هذا اي الحكم بان الحديث المذكور متواتر لمجرد فرض التمثيل يعني لو فرضنا انه متواتر فيحصل لنا علم باصحهما انه خبر الرسول فذلك العلم يحصل بالتواتر وهو ضروري لم يحصل منه العلم الا الاستدلالي الذي ذكره الشارح وانما يجب حمل كلام الشارح

على ذلك والاخبار بحسب المتبادر غلط لان هذا الحديث مشهور لا متواتر هو الاول مع قطع النظر عن القراين
المفيدة لليقين وانما قطع النظر عنها اى عن القراين لا عن الدلايل اذ الوجه فى عد الخبر الصادق على ما
حقق سببا مستقلا للعلم اليقيني هو استفادة معظم المعلومات الدينية والمطالب الاعتقادية منه اى من ذلك
الخبر ولا خفاء فى ان الخبر المجرد عن الدلايل مع قطع النظر عنها وان الخبر المقرون بالقراين الموافقة لاحتمال الكذب
ليس كذلك اى لا يفيد معظم المعلومات الدينية وقد يوجه ذلك اى قطع النظر عن القراين لا عن الدلايل بان القراين
قد ينفك غير لازمة له فلذلك لم يعتبر فى افادته وكونه سببا بخلاف الدلايل فان الخبر لا يفيد العلم بدونها
فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن افادته وهذا التوجيه ليس بشيء لان هذا انما يتم اذا كان افادة الخبر المتواتر
العلم بطريق الاستدلال وليس كذلك فانها بالضرورة موجبة للعلم الضروري كما مر فى اى هو الاول
حكم المتواتر لانه اى خبر الاجماع كذلك اى كخبر المتواتر فى جهة كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه اى حصول
العلم من الخبر بالبداهة فى المتواتر كما مر وبالنظر الى الدليل فى الاجماع وهو ان هذا خبر اهل الاجماع وكل ما هذا
شانه فهو صادق ومضمونه واقع لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة ولقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند
الله حسن ولقوله عليه السلام اجماع اهل بيتى على اختلاف الروايات وحاصل الجواب عن الاعتراض على انحصار الخبر
الصادق المفيد للعلم هو ان الحصر الذى ادعاه المص مبنى على المسامحة لا على التحقيق من جهة ان كل واحد من خبر
الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع من الخبر الصادق المفيد للعلم وليس داخلا فى القسمين اى خبر التواتر وخبر
النبى حقيقة فادراجها فيهما نوع مسامحة وكيف لا فانه ادخال شيء فى شيء هو منه ذلك بحسب الحكم والتحقيق
فاطم التحقيق هو ان يقال الخبر الصادق على خمسة انواع خبر الله وخبر الملائكة وخبر النبى وخبر الاجماع وخبر المتواتر
هو الاول قوة للنفس ان قلت هذا الذى ذكر ان سمعتها من ان العقل قوة للنفس يدل على مغايرة
لها وكونه آلة لها فهو منافى لما مر منه فى وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك بل المدرك هو نفسه قلت لا نسلم ان
ما ذكر هاهنا منافية لانه آلة العقل للنفس المدركة فان غاية ما لزم مما ذكر هاهنا هو ان يكون العقل وصفا
للنفس ووصف الشيء لا يصح آلة له فاذا لم يكن العقل آلة للنفس صدق قضايا السالبة اذ عينا كما مر وهى ان
العقل ليس آلة غير المدرك وتدرج العينية هناك منافى للمغايرة التى لزمت هاهنا يرد عليه ان هذا الكلام
مشعر بان العقل من صفات النفس مغاير لها بحسب الذات وهو ليس بمعقول الا تو زعم انه بل الحق ان النفس الناطقة
التى هى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويزيد ويتحرك ويحس ويدرك المعقولات من

حيث

حيث كذلك يسمى نفسا ومن حيث تدرك المعقولات ويحكم على بعضها ببعض يسمى عقلا وقوة عاقلة وعقلية
وحينئذ فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فالصواب فى الجواب ان يقال ان اردت بالمغايرة المغايرة
بالذات فلا نسلم ان ما ذكره الشارح هاهنا مستلزمة للمغايرة الذاتية وان اردت المغايرة فى الجملة ولو با
لاعتبار فمسلم لكن لا ينافى العينية والاتحاد بحسب الذات ولا يوجب الآلية واما ما قيل فى الجواب من ان المراد
بالعينية فيما مر هو عدم الانفكاك فحصل السالبة المذكورة هو ان العقل نفس آلة يمكن انفكاكه عن المدرك
فصدق السالبة المدركة اما بان لا يكون العقل آلة للمدرك او بان يكون آلة لكن لا يمكن انفكاكه عنها فالقول بان
العقل قوة للنفس ليس منافيا لما مر من ان العقل ليس آلة غير المدرك لا يقال لا يجوز حمل الغير على المعنى
المذكور لانه يجوز من غير قرينة لانا نقول لا نسلم ذلك بل هو حمل على المعنى المصطلح فان اهل الحق اصطلحوا
لذلك المعنى فنقول ذلك الجواب من الحق بعيد والى الباطل قريب لان العقل بالنسبة الى النفس غير بالمعنى المصطلح
لجواز انفكاكه عنها الا ترى ان العقل يزول عند الاغماء والجنون وغير ذلك ويمكن الجواب عن وجه البعد بان
العقل والنفس متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فلا يمكن الانفكاك بينهما والظاهر ان فى قول المحشى فبعيد
اشارة الى هذا هو الاول وقيل جوهر يدرك بها الغائبات العقل بهذا المعنى هو النفس بعينها ولم يكن بينهما
على هذا التقدير مغايرة لان النفس كذلك ولما كان اهل العرف واللغة اتفقوا على مغايرتهما اى مغايرة
العقل والنفس فلهذا ابطل الشارح القول على المفصول وقال قيل اشارة الى ان هذا القول من الضعف يرد
عليه انه ان اراد بالمغايرة المغايرة فى الجملة فلا نسلم ان تعريف العقل بهذا المعنى ينافى للمغايرة فى الجملة ولو كان
بالاعتبار بل قوله ويدرك بها الغائبات اشارة الى جهة التغاير وان اراد المغايرة بحسب الذات والحقيقة فلا نسلم
ان بينهما على هذا التقدير لا يكون مغايرة ذاتية لكن لا نسلم ان اهل العرف واللغة اتفقوا على ان بينهما مغايرة
بحسب الذات والحقيقة كيف وقد تقرر فى محله ان النفس والعقل متحدان بالذات والتغاير بينهما ليس الا بحسب
الاعتبار كما فى الحاشية السابقة فعلم ان لا موافقة للعرف فى ذلك واما المغايرة التى يستفاد من اللغة لا
يجب ان يكون محمولا على المغايرة الذاتية ولو سلم ان المغايرة المستفادة من اللغة هو المغايرة بحسب الذات فهو غير مخل
لان الاصطلاح لا يجب ان يكون موافقا للغة هو الاول سبب للعلم عدم تقييده اى عدم تقييد المص العلم
بالقيد الضرورى او القيد الاستدلالى اعنى بما تمثل الآلهى او الرياضى وغير ذلك واهماله مطلقا اشارة الى العموم
اى اشارة الى ان العقل سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا او نظريا وسواء كان فى الآلهى او فى الطبيعى

اوفی الریاضی او غیر ذلک خفیة ای فی کلام المص بقوله لتی الغیر جمیعا ولا یکون المخصوص بالسمنیة وبعض
الفلاسفة کما یتوهم من کلام الشارح **قوله** بناء علی ان کثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا الدلیل ای
کثرة الاختلاف وتناقض الاراء دلیل بعض الفلاسفة المنکر لکون العلم سیما فی الالهیات ولا یکون ذلک الدلیل
دلیل السمنیة علی ما ادعیته کما توهم من ظاهر عبارة الشارح فان عبارة الشارح توهم ان الدلیل المذکور دلیل
الفریقین ولیس کذلک لان کثرة اختلاف فی العلوم المنسقة المرتبة المبنی بعضها علی البعض من الهندسیات
والعدد بل لا اختلاف فیها اصلا الا نادرا فوقوع الاختلاف فی البعض لا ینافی الیقینیة فی البعض
الاخر ولا یستدعی انتفاء الیقینیة فی الکل کما هو مدعی السمنیة **قوله** فیتناقض لان مدعاکم
هذا هو نتیجة عدم المعلومیة ای ذات الله وصفاته فیکون النظر فیه من قبیل النظر فی الالهیات فلو صح
استدلالکم علیه وافاد مطلوبکم لافاد نقیض مدعاکم من حیث انه افاد نظر العقل العلم فی الالهیات ومدعاکم
هو ان نظر العقل لا یفید فی الالهیات فاذا کان کذلک یبطل استدلالکم علی مطلوبکم وما کان سوق ذلک الکلام موهما
لان یکون کلام الخصم ساقطا عن درجة الاعتبار بحیث لا یحتمل توجیهه اصلا ولیس کذلک رفع الوهم بقوله
لکن یرد علیه ذلک المجیب عن استدلال الخصم ان یقال ان مدعاکم هذا انما یتم ذلک اذا ثبت ان الخصم ینفی مطلق العلم
سواء کان ظنا او یقینا او غیر ذلک فی الالهیات او ثبت انه ادعی الیقین فی تلک المسئلة ای قولهم ان الواجب
تعالی وصفاته لم یعلم ولم یثبت شیء منهما بعد بل الظاهر المتبادر من عبارة هذه الطائفة کما هی مذکورة فی الکتب
المبسوطة انه انما تنفی العلم الیقینی لا الظن وانهم قائلون بافادة النظر العقلی الظن ولعلهم یدعون الظن
فی هذه المسئلة ایضا لا الیقین فافادة نظر العقل فی الالهیات الظن لا ینافی عدم افادته فیه الیقین فلا تناقض
قوله فلا یکون کما ادعیته علیه ان کون الدلیل الجدلی الذی یتألف من المقدمات المشهورة وهی قضایا
یعترف بها جمیع الناس من المسلمات وهی قضایا یسلم من الخصم ویبتنی علیها الکلام لدفعه ویکون الغرض منه الزام
الخصم وان افادة ذلک الدلیل الالزام لا یجب ان یکون صادقا فی نفس الامر ربما تورثه مکانه من ان مقدمة
الجدل لا یجب ان یکون صادقة مطابقة لما فی نفس الامر فانها قد یکون صادقة وقد یکون کاذبة بل یکفی کونها
مقبولة عند الخصم وبذلک یحصل الدفع فلا ینافی حصول الالزام منه النقض الواقع فی نفسه وکیف لا فان الحجج الجدلیة
والدلایل الالزامیة متداولة فیما بینهم شائعة فی الکتب الکلامیة وقد تقرر فیما بینهم ان مقدماتها لا یجب ان
یکون صادقة والقول بعدم افادتها ای افادة الدلائل الالزامیة الزام الخصم تقول ای تکلم بقول لیس له

معنی وتعلق یحجب لانه لا یصل الیه **قوله** فان قیل کون النظر مفیدا للعلم الی فان قیل هذا الاستدلال
لو تم لدل علی انه لم یمکن ان یحصل لنا التصدیق بتلک المقدمة ای قولنا ان النظر مفید للعلم وبیان ذلک اجمالا
هو ان التصدیق بها اما بالبدیهة او بالنظر اذ لا واسطة والسبیل لی شیء منهما لما ذکره الشارح فلم یمکن حصول
التصدیق بها ولا بدل ذلک الاستدلال علی ان تلک المقدمة غیر صادقة وان النظر لا یفید العلم والغرض الاصلی
والمقصود الکلی هو بیان الثانی لا بیان الاول قلنا نعم ان الدلیل المذکور علی تقدیر تمامیته انما تنفی العلم بالافادة
لا نفس الافادة لکن یمکن ان یقال ان ههنا مقامین الاول افادة النظر العلم والثانی حصول معرفة ان النظر
مفید والقائل لثبوت الافادة نفسها قائل بثبوت علمها ایضا والمنکر لهما معا فغرض المنکر المستدل فی
ذلک الاستدلال هو نفی المقام الثانی دون الاول فیحصل المطلوب قال المحشی وههنا توجیه آخر لا یسع اقول وعلیه
عند بطلی فی کتاب لا یحتمل نفیه ولا بیانه **قوله** اثبات النظر بالنظر ای بالزام من نظریته قولکم کل نظر صحیح قطعی
المادة والصورة مفید للعلم اثبات افادة النظر المخصوص لانه هو من جزئیات تلک الکلیة المذکورة المستدل بها
علیها اعنی قولنا النتیجة فی کل نظر قیاسی معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعیا لما هو قطعی فکل ما
هو کذلک فهو قطعی النتیجة فکل قیاس صحیح حقه قطعی وهذا معنی قولنا کل نظر قطعی المادة والصورة مفید
للعلم اما الصغری فلان لا معنی للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقیة المقدمات وحقیة استلزامها للنتیجة واما
الکبری فبینة بالبدیهة فیما اذ قولنا کل نظر صحیح فی القطعیات لا یعقبه مناف للعلم مشتمل علی ما یقتضی العلم مع عدم
المانع وکل ما هو مشتمل علی مقتضی العلم مع انتفاء المانع یفید العلم ویستلزمه اما الصغری فلان النظر الصحیح ما
ینطوی علی جهة الدلالة اعنی العلاقة العقلیة الموجبة للانتقال الی المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع والاتحاد
علیها بافادة ذلک النظر المخصوص فلان لخاص المعهود الذی هو من جزئیات الکلیة المذکورة ویلزم من ذلک
توقف الشیء علی نفسه وهو لازم الدور ویلزم التناقض ایضا لاستلزامه کون الشیء معلوما لکونه وسیلة وغیر
معلوم لکونه مطلوبا فانما قلنا انه یلزم علی ذلک التقدیر التوقف والتناقض ای کون الشیء معلوما وغیر معلوم
یعنی کونه معلوما وغیر معلوم یعنی کونه معلوما لان القضیة الکلیة التی هی قولنا اعنی قولنا کل نظر صحیح
قطعی المادة والصورة مفید للعلم مشتملة علی احکام جزئیات موضوعها ولا خفاء فی ان اثبات الکلیة
اثبات الحکم لکل واحد واحد من جزئیات موضوعها فاثباتها بالنظر المخصوص الذی یجب ان یکون من
افراد موضوعها یوجب اثبات حکم ذلک النظر المخصوص بنفسه ای بثبوت نفس حکم ذلک الجزئی له وهو

ح لتسلزامه توقف الشيء على نفسه وكونه معلوما من جهة كونه مستدلا عليه بنفسه وفى كل امر لا خفاء فيه وقد يقال
في الجواب عن استدلال الخصم ان معنى اثبات الحكم النظرى استفادة العلم به من النظر اى بعلم المقدمات المرتبة
فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بان ذلك النظر مفيد فالموقوف هو
التصديق بالنتيجة والموقوف عليه هو صدق المقدمات المرتبة فاللازم من اثبات النظر بالنظر استفادة العلم
بالحكم الواقع فيه من نفس الحكم الصادق الواقع فيه ولا خلل فيه لان الموقوف على هذا التصديق هو العلم بالنظر
والموقوف عليه هو نفس النظر بل صدقه وليس شيء منهما محذورا وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة
اللازمة بمعنى انها متصورة فيتصور وان لم يعلم الاختصاص واللزوم وقد زيفه ان ي العلامة في شرح المقاصد
ولم يلتفت اليه هنا قال هناك مبنى كلام الخصم على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات
المرتبة ويكون استلزامه للمط بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم بالملزوم
الملزوم وبتحقق الملزوم وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فان اللازم يتحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق
بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك يسقط استدلال الخصم **هو الاول** وانه دور اى توقف الشيء على نفسه
الذى هو حاصل الدور لانه لان الدور توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اما بمرتبة او بمراتب وبالمآل هو توقف
الشيء على نفسه فيكون كلام ان ي من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم **هو الاول** والنظرى قد يثبت بنظر
مخصوص حاصله انا نثبت القضية الكلية النظرية وهى قولنا كل نظر صحيح اى مقرون بشرائطه مفيد للعلم اليقيني
بقضية شخصية ضرورية اى محسوسة ثابتة تلك القضية الكلية النظرية وهى قولنا هذا الترتيب المخصوص و
التأليف المعين اى العالم متغير وكل متغير حادث مثلا نظر اذ لا معنى له سوى ذلك ثم انه مفيد بالضرورة
العلم بان العالم حادث ومعلوم بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة ذلك
التركيب الخاص وكونه مقرونا بشرائط صحة النظر فكل نظر يكون كذلك اى مقرونا بالصحة والشرائط يفيد
العلم ولا يلزم منه الدور ولا اثبات الشيء بنفسه ولا التناقض وذلك لان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر
هو القضية الموجبة الكلية التى عنوان موضوعها مفهوم النظر وهى قولنا كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم
والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية التى موضوعها ذات النظر المخصوص وهى قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون
الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما من ما ليس بمعلوم لكي يلزم الدور او التناقض

وبالجملة

وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان لا نظر لنا فيهما افادة الكل العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم اثبات حكمنا بان هذا
النظر الجزئى الواقع في مادتين للمقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط
من غير ان يعلم انه من افراد النظر فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وهى
معلومة بالضرورة كما ذكرناه دون الكلية وذلك لاختلاف العنوان ولا خفاء في ان تصور الشيء بكونه
نظرا غير تصوره باعتبار ذاته فيجوز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به والنسبة كافيا
للحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ضرورية
بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه هذا محصل ما نقله ان ي العلامة من امام الحرمين وشرح
المقاصد فان قيل الحكم بالشيء على الشيء ان كان نظريا فهو كذلك انما يتحقق سواء كان في الكلية او الجزئية فلنا
ان نقول بان الحكم في الكلية محتاج الى النظر وفي الشخصية التى هى جزئيات ما غير محتاج اليه لئلا يلزم التناقض قلنا ان
الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه اولا التنبيه والاحساس و
غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا الفاعل ولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم
غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارنه تعلق القدرة والارادة
للحادث فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير حادث ولخفاء في ذلك ظهر لك انه يجوز ان يكون الحكم على الحكم الكلى
للموضوع في القضية الكلية نظرية محتاجا الى النظر ويكون منشأ الاحتياج تعبير المحكوم عليه بالعنوان الخاص في
القضية الشخصية التى هى من جزئيات تلك ضرورية غير محتاج الى النظر وذلك لكان العالم وقد وضع موضوع الشخص بعنوان
موضوع القضية الكلية لم نظرية اثبات المحمول للموضوع فيها اى في تلك الشخصية ايضا كما يكون هو نظرية
في الكلية فاللازم من اثبات النظر بالنظر اثبات حكم هذا النظر المخصوص من حيث انه معبر معنون بمفهوم نظرا
باثبات حكم له من حيث خصوص ذاته من غير اعتبار كونها من افراد النظر ولا خلل فيه هذا الذى حققناه
لك هو التحقيق الحقيق في هذا المقام بحيث لا مزية عليه فان كنت طالبا للحق اليقين فاعتبر ذلك ودع عنك
من افات الاوهام في ذلك المقام **هو الاول** من غير احتياج الى الفكر الادراك يقال بل قوله من غير احتياج
الى الفكر من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه اخص مما يحصل من غير فكر لان ما يحصل من غير فكر
قد يحتاج الى السبب كالحس والحدس والتجربة وغير ذلك بخلاف ما يحصل باول التوجه فانه لا يحتاج الى مطلق
السبب يعنى لا يحتاج الى السبب اصلا فان قيل وان كان القيد الاول بحسب الظاهر اخص من القيد الثانى لكن المراد

مهما المعنى العام بقرينة القيد الكن بل نقول جعل ان الشارح القيد الكن تفسير اللاول اشارة الى التعميم فلما تعميم القيد
الاول وجعله اى القيد الكن تفسير اللاول اى قوله باول التوجه وان كان محتملا صحيحا فى نفس الامر لكن لا يلايم
تقرير الشارح لان الضرورى على هذا التقدير ما يحصل بدون فكر ونظر وقد قرر الشارح فيما يجى بما حاصله ان
ان الضرورى اذا كان مقابلا للاكتسابى بمعنى ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واما اذا فسر بما يحصل بدون
فكر ونظر فهو مقابل للاستدلالى ولما كان الضرورى فى عبارة المص مقابلا للاكتسابى لكونه تفسيره بما يحصل بدون
فكر ونظر على ما فسر الشارح يرد عليه انه يجوز تخصيص القيد الكن ليكون المراد من قوله من غير احتياج الى فكر من
غير احتياج الى ملاحظة امر مباين لتصور الطرفين والنسبة لعله قول المحشى والاصل اشارة الى ذلك هو
الاول فهو ضرورى الظاهر المتبادر من عبارة المص انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وما يستفاد من
تقرير الشارح كما يجى هو ان الضرورى اذا كان فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاختيار يرد له
منه ما لا يكون تحصيله مقدورا للعبد وعلى هذا يرد عليه اى على المص ان المثال المذكور للضرورى وهو قوله
العلم بان الكل اعظم من الجزء لا يكون مطابقا للممثل لانه يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
فلا يصدق عليه تعريف الضرورى فلا يصح تمثيله له وايضا يرد على المص انه يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل
كالتجربيات والحدسيات مهملا غير مذكور لانهما لا يدخلان تحت شىء من القسمين اما عدم دخولهما تحت الضرورى
فلعدم حصولهما باول التوجه فانهما محتاجان الى التجربة والحدس واما عدم دخولهما فى الاكتسابى فلان حصولهما
لا يكون بمباشرة الاسباب بالاختيار اما الحدس فلان حصوله من غير اختيار واما التجربة فلان حصوله لا يكون بمباشرة
الاسباب يرد عليه الاول ان المراد بالضرورى ما لا يكون تحصيله بعد تصور الاطراف مقدورا للعبد فذلك
معلوم بحسب المتعارف فى الضرورى مما والبديهى الاول وهو الذى لا يحتاج بعد تصور الطرفين والنسبة الى شىء
اصلا ولا افتقاد فيه انه بعد تصور كل شىء وتصور اعظم من جزئه وتصور النسبة بينهما يحصل التصديق من غير
اختيار ومباشرة اسباب وعلى الثانى انا لا نسلم خروج التجربيات والحدسيات عن القسمين فانهما داخلان تحت
الاكتسابى قوله فلان حصوله من غير اختيار قلنا ان اريد انه لا يكون للقدرة والاختيار دخل اصلا فى حصوله
فهو غير مسلم قال الشارح العلامة واما الحدسيات فهى قضايا يحكم بها العقل بحدس قوى من النفس يزول معه
الشك ويحصل اليقين بحيث منع القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس قربا وبعدا وكذا انه يشبه هيئة ما يلي جانبه الذى يلى الشمس و ينتقل

ضوؤه

ضوؤه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهى كالتجربيات فى تكرار المشاهدة
ومقابلة القياس الخفى انتهى كلامه وعلم منه ان للقدرة والاختيار دخلا فى الحدس وان حصوله بمباشرة الاسباب
وهو صرف العقل والنظر فى المشاهدات لكن لا على طريق الفكر وتكرار المشاهدة ومعنى قوله مباشرة الاسباب بالاختيار
هو ان يكون للقدرة والاختيار دخل فى الجملة ولا يلزم الاستقلال كما صرح به المحشى فى الحاشية التى هى ثابتة
تلك الحاشية وان اريد ان القدرة لا يكون مستقلا فى حصوله فسلم لكن لا يوجب خروجه عن الاكتسابى كما عرفت
وقوله واما التجربة فلان حصوله لا يكون بمباشرة الاسباب غير مسلم وكيف فان التجربيات قضايا يحكم بها العقل با
نظام تكرار المشاهدة اليه القياس الخفى المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد من
سبب وليس ذلك الا بمباشرة الاسباب فالاصوب ان يفسر معنى البداهة والاستدلال والاكتساب الاختيار وما ذكره
الشرح من ان معنى البداهة عدم توسط النظر لا الحصول باول التوجه معنى الضرورى ما لا يحتاج فى حصوله الى
نظر وفكر وهو بهذا المعنى يقابل الكسبى والاستدلال وهما مترادفان موضوعان لما يحتاج فى حصوله الى نظر و
فكر فكلاهما لا يحتاج فى حصوله الى نظر وفكر فهو داخل فى الضرورى سواء كان حسيا او تجربيا او غير ذلك مما
لا يحتاج الى الفكر وكان فى قول المحشى فالاصوب اشارة الى ان ما ذكره الشارح فى شرح كلام المص ايضا صحيح لكن
ما ذكرته اولى والظاهر وجه الصحة ما ظهر لنا فتدبر هو الاول وغيره ما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق فان قيل هذا التعريف غير جامع لخروج بعض افراد المعرف فانه يشمل معرفة كنه الواجب لان تحصيله لا
يكون مقدورا للمخلوق مع انه لا يكون ضروريا قلنا لا نم صدق التعريف على ذلك لان كلمة ما فى التعريف المذكور
عبارة عن الحاصل للمخلوق وهى اى كلمة ما وان كانت بحسب المفهوم اعم من ذلك لكن تخصيصها هنا بالعلم
الحادث بقرينة انه اى الضرورى قسم من اقسام العلم الحادث فمحصل الكلام ان الضرورى هو العلم الحاصل
للمخلوق من غير اختيار فعلى هذا لا يشمل التعريف ما ذكر فى النقض لانه لم يحصل للمخلوق بل هى ممتنعة الحصول
له فلا يلزم منه كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا ولقائل ان يقول سلمنا عدم انتقاض التعريف بما ذكر
المذكور لكن يرد عليه ان ينتقض بالحسيات فانه يشملها لان تحصيلها لا يكون مقدورا للمخلوق فلذا ذكر
بعضهم انه ادرجها اى الحسيات فى هذا التقسيم لتوقفها على الامور الغير مقدورة لا لعدم ان حقيقة تلك الامور
التى تتوقف حصول الحسى عليها ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت مع انها لا يدخل فى المعرف الذى هو الضرورى
بل انها كسبيان كما نقرر عليه رأى الشارح فلا يكون التعريف مانعا لاغياره على انا نقول الضوء اضافة

في الضروري لان تحصيلها غير مقدور للمخلوق فكيف يدرجها ان الشارح العلامة في الكبير التقسيم له اي للضروري
وقد علم جوابه مما ذكرناه في الحاشية السالفة تفصيلا وبالجملة ان الشارح حمل التعريف على ان دخل
القدرة في الضروري عند ما لا يكون لقدرة المخلوق مدخلا اصلا في تحصيله فعلى هذا لا يشمل التعريفات
للحدسيات لانه يكون لقدرة المخلوق مدخلا فيها فلا يجب ادراجها في الضروري فلم يلزم من المحذور شيء وذلك
البعض الذي ادرجها في تعريف الضروري وجعلها من الضروري حمله اي التعريف على نفي استقلال القدرة فا
لضروري عنده ما لا يكون قدرة المخلوق مستقلا في تحصيله فعلى هذا يكون الحدسيات داخلة في الضروري الموقوف
وتعريفه يشملها ولكل من الفريقين وجهة وطريق صواب هو موليها ومستقبلها وقد وقع في بعض النسخ
لفظ الحدسيات بدل الحسيات وليس بحظ وذلك لان الحدسيات ايضا داخلة تحت الاكتساب كالحسيات على ما قرره
الشارح في الاكتساب وان لم يصرح بها وقد بيناه في الحاشية السالفة وجه ادراجها تحت الاكتساب
على تقرير الشارح لكن هذه النسخة لا يلائم قول المحشي في الحاشية السالفة احصال بعض العلم الثابت بالعقل
كالتجربيات والحدسيات مهملا وقد عرفت جوابه فلا تغفل **هو الاول** وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر يشير بذكر لفظي تفسير الضروري الى ان الكلام في العلم التصديقي وانها اي الضروري بهذا
المعنى وما يقابله قسمان منه **هو الاول** فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية اقول وجه التناقض هو انه
حكم ضمنا في التقسيم الاول ان الحسي مثلا لا يكون داخلة تحت الضروري بل هي داخلة تحت الاكتساب لانها
بمباشرة الاسباب وفي التقسيم الثاني حكم بانها داخلة تحت الضروري غير داخلة تحت الاستدلال لانها لا يحتاج الى فكر
ونظر وليس هذا الا التناقض ووجه اندفاع التناقض هو ان ليس للضروري معنيين احدهما اخص من الآخر
فالمعنى الاخص هو ما يحدث الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره والمعنى الاعم هو ما لا يحتاج في حصوله
الى نظر وفكر وان الاكتساب اعم من الاستدلال والمقابل للاكتساب هو الضروري بالمعنى الاخص والمقابل للاستدلال
هو بالمعنى الاعم فحينئذ حكم صاحب البداية بخروج الحسي عن الضروري ودخولها في الاكتساب اراد بالضروري
المعنى الاخص وحين حكم بالدخول اراد المعنى الاعم فمحصل كلامه ان الحسيات لا يكون داخلة تحت الاكتساب الذي
هو اعم من الاستدلال غير داخلة في الاستدلال الذي هو اخص من الاكتساب فلا تناقض فلو لم يكن للضروري معنيان
ولم يكن الاكتساب اعم من الاستدلال بل كان الاستدلال مرادفا للاكتساب وكان الضروري مقابلا لهما مرادفا
للبديهي كما اختاره المحشي في الحاشية ان يتم لما اندفع التناقض عن كلام صاحب البداية واما بيان التناقض

على

على وجه قرره المحشي هو انه جعل صاحب البداية الضروري في التقسيم الاول في مقابلة الكسبي فيما هو وجعل الحاصل
بنظر العقل من افراد الكسبي ويلزم من ذلك ان يكون الضروري قسيما للحاصل بنظر العقل ايضا لان قسيم الشيء
قسيم لقسمه ايضا ثم قسمه اي الحاصل بنظر العقل الى الضروري الذي هو قسيم له والى الاستدلال فكان قسيم الشيء
قسما منه وهو حكم بالنقيضين لانه حكم اولا حكما ضمنيا بان الضروري ليس قسما من الحاصل بنظر العقل بل هو
قسيم له ثم حكم ثانيا بانه اي الضروري قسم منه او نقول حكم اولا بان الضروري قسيم للحاصل بنظر العقل ثم حكم
ثانيا بانه ليس بقسيم له بل هو قسم منه وحاصل الدفع ان للضروري معنيين احدهما اعم من الآخر وان الاكتساب
اعم من الاستدلال والمعنى الاخص للضروري مقابل للاكتساب والمعنى الاعم مقابل للاستدلال كما مر والقسيم للحاصل بنظر
العقل هو الضروري بالمعنى الاعم اعني ما يقابل الاستدلال فلا تناقض هذا ثم استبعد المحشي عن وجه التناقض
ما بلا ليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء ظنا ان هذا التناقض انما يتخيل اذا جعل للحاصل بنظر العقل
مطلقا سواء كان بطريق المباشرة او لامر الكسبي او كان المقسم في التقسيم الى الضروري والاستدلال هو
للحاصل بنظر العقل بطريق المباشرة دون المعنى الاعم واما اذا كان الداخل في الكسبي هو الاخص دون الاعم و
كان المقسم في التقسيم المذكور للحاصل بنظر العقل مطلقا دون المعنى للحاصل فلا يتخيل التناقض اصلا وان فرض
ان للضروري معنى واحدا فقط لانا نقول ما يكون الضروري قسما منه هو المعنى الاخص وما يكون قسما منه هو
المعنى الاعم فلا تناقض والحاصل ان المعتبر في الكسبي هو المعنى الاخص وان المقسم هو المعنى الاعم وما كان رفع
التناقض بهذا الطريق مبنيا على ان الحاصل بنظر العقل اعم من الحاصل بمباشرة نظر العقل وان الداخل في الكسبي هو
المعنى الاخص دون الاعم وان المقسم في التقسيم الثاني هو المعنى الاعم لا الاخص فوجب بيانها فنقول اما الاول فلانه
قد مر ان العلم الحادث لا يكون ولا يحصل الا بالاسباب التي هي الحواس والعقل والتواتر فليس كل ما يحصل بالاسباب يجب
ان يكون بمباشرة الاسباب وان حصول الضروري انما بل للاكتساب ليس الا بسبب مع انه ليس بالمباشرة وما كان
سببه منحصرا في نظر العقل لعدم كونه حسيا ولا متواترا الصدق عليه انه حاصل بنظر العقل ولم يصدق عليه
انه حاصل بمباشرة نظر العقل فتحقق مادة الافتراق فثبت العموم واما الثاني فلان صاحب البداية جعل الكسبي
اي علما حادثا يكون حصوله بمباشرة الاسباب فاذا فرض الكسبي هو الحاصل بمباشرة نظر العقل دون الحاصل بنظر
العقل مطلقا ثم نقول لبيان الامر الثالث الذي يبتنى عليه دفع التناقض ان صاحب البداية قسم اولا
مطلق الاسباب الى ثلثة دون الاسباب المباشرة فالمقسم فيه هو السبب مطلقا دون المقيد اي السبب المباشرة ثم قسم

مايحصل هو بسبب خاص اعني نظر العقل اي قسم للحاصل بنظر العقل الذي هو قسم من السبب المطلق دون السبب المباشر
الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم في تقسيم الاسباب الثلثة الى ص اي الاسباب المباشرة حتى يوجب ان يكون المقسم
في التقسيم ايضا حاصلا اعني الحاصل بمباشرة نظر العقل فيلزم كونه للحاصل بنظر العقل مطلقا حاصلا بسبب مباشر
فيرتفع عموم الحاصل بنظر العقل فيتناقض الكلامان اي الحكم بان الضروري قسيم للحاصل بنظر العقل وانه قسم
منه ولو سلم ان المقسم في تقسيم الاسباب الى الثلثة هو الخاص اي السبب المباشر دون المطلق فنقول يجوز ان
يكون بين المقسم وكل واحد من الاقسام عموم وخصوص من وجه كالحيوان بالنسبة الى الابيض وغيره فانا
نقسم الحيوان اليهما مع ان كل واحد منهما يوجد بدونه كالجماد الابيض والاسود فيجوز ان يكون فيما نحن فيه
ايضا كذلك اي يكون نظر العقل اعم من وجه من مقسمه الذي هو السبب المباشر والمقسم في التقسيم الى الضروري
والاستدلالي هو الحاصل بالقسم الاعم من المقسم من وجه يعني ان المقسم في التقسيم المذكور هو الحاصل بنظر العقل مطلقا
لا الحاصل بنظر العقل المباشر فلا تناقض اصلا ورد عليه اولا ان التناقض هو ما ذكرته في صدر الحاشية لا ما
ذكره المحشي فلا يرد عليه ما اورده المحشي وثانيا ان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل
بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة و
القسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فلو بدل القسم بلفظ قيد القسم لكان له
وجه في الجملة نعم يرد على التقسيم الواقع في كلام صاحب البداية اي على تقسيم الحاصل من نظر العقل الى ضروري
يحصل باول النظر من غير تفكر والى الاستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فانهما
ليستا داخلتين في الضروري لانهما لا يحصلان باول النظر ولا في الاستدلالي لانهما لا يحتاجان الى الفكر و
النظر فيحتاج الى جعل قوله من غير تفكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون الفكر والنظر
فيشملهما **هو الاول** يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة يعني لو كان الالهام سببا للعلم يرد
عليه ان الحصر ليس بصحيح لانه يخرج عنه الالهام لعدم دخوله في شيء من الثلثة المذكورة اعني الحس والخبر الصادق
والعقل فيحتاج الى دفعه بان يقال انه وان كان داخلا في مطلق السبب لكن لما لم يتعلق بعده على حدة سببا
مستقلا غرض صحيح معتد به وكان مرجعه الى العقل لم يعد قسما رابعا من السبب المطلق بل ادرج في القسم
الثالث اي نظر العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان فانها داخلة تحت مطلق السبب لكن لما لم يتعلق الغرض
بتفاصيلها وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التصديع الى الوجدان اه

بانضمام

بانضمام حدس او تجربة او غير ذلك كما مر في الشرح في تقسيم الاسباب ولما لم يرد الاعتراض المذكور على الحصر
المذكور لان الالهام ليس من اسباب العلم عند اهل الحق لم يحتج الى الجواب المذكور **هو الاول** الا ان
تخصيص الصحة بالذكر حال لا وجه له قيل ليس المراد بالصحة ههنا ما يقابل الفساد بل هي بمعنى الثبوت والصحة
بمعنى الثبوت جاءت في لغة العرب كما قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي لمن
اي ثبت عند الناس وليس المراد به في الشرح ما يقابل الفساد وجوابه انه اي ارادة الثبوت من لفظ الصحة
المذكورة في تعريف الالهام ارتكاب خلاف الظاهر في التعريف من غير قرينة وهو غير مجوز ومع ذلك يكون
فيه استدراك لان ذكره في التعريف المذكور مستغن عنه للمطابقة وايضا في ذكره ايهام خلاف المقصود
فان ذكره موهم لان يكون المراد ما يقابل الفساد وهو غير موجه **هو الاول** وكانه اريد بالعلم ما لا يشتمل الى
الظن والاعتقاد المطابق الجازم الثابت وانه لا يشملهما اصلا فكلمة كان شروع بان عدم شمول العلم الظن
ولزوم القابل للزوال ليس امرا متحققا فهي غير مرضية ههنا فتامل وتدبر **هو الاول** مما يعلم به الصانع في هذا
القيد اشارة الى وجه التسمية اي تسمية ما سوى الله تع بلفظ العالم فكان لفظ العالم ماخوذ من العلامة و
ما سوى الله تع لكونه مما يعلم به الصانع يكون علامة له وليس ذلك القيد من تتمة التعريف والا يلزم الاستدراك
لانه يتم بدون ذلك القيد يرد عليه ان ما سوى الله تع كما يكون خاصة من خواص العالم كذلك كونه مما يعلم به
الصانع ايضا خاصة منه والتعريف الرسمي كما يجوز ان يكون مفردا كذلك يجوز ان يكون مركبا وكما يجوز ان
يكون مركبا من الجنس والخاصة كذلك يجوز ان يكون مركبا من العرض العام والخاصة ومن الخاصتين ومن الفصل
والخاصة اذا اريد به التمييز الاقوى بل يجوز ان يتركب من الحد التام والخاصة ويسمى رسما كاملا فانه يفيد زيادة
تميز وتزيد اشتباه كما تبين في علم المنطق هذا الذي ذكرنا عبارة المتقدمين من المنطقيين وكان المحشي اختار راى
المتاخرين منهم لكن لا دليل على صحة راى المتاخرين **هو الاول** فقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات
وعالم الحيوان في ذكر الجسم والعرض والنبات والحيوان اللاتي من الاجناس اشارة الى ان المراد من قوله ما سوى
الله تع من الاجناس والكليات دون الاشخاص والخصوصيات فزيد ليس بعالم اي لا يقال انه عالم بل يقال انه من
العالم وفي الكلام المذكور ايضا اشارة الى ان لفظ العالم موضوع للمعنى العام كل واحد من الاجناس والمجموع ما
سوى الله تع وانه اسم للقدر المشترك بينهما يطلق لفظ العالم على كل واحد من انواع الكل ما هو بمجموعها من حيث
هو مجموع اطلاق اللفظ الموضوع للمعنى الكلي على جزئياته لانه موضوع للمجموع من حيث هو مجموع والاسم للكل

والالما صح جمعه اى جمع العالم بالعالمين فى مثل قوله تع رب العالمين يرد عليه انه يجوز ان يكون لفظ العالم
موضوعا للمجموع والقدر المشترك كما يضا كما تو رراى بعض المحققين عليه والجمع باعتبار المعنى الكلى فالاشكال
بحاله الاول لكن بالنوع قال الشارح ههنا ذهبت الفلاسفة الى قدم العناصر بموادها وصورها النوعية
لكن بالنوع لجواز استمرار تلك الصور كالماء والنار وغيرهما فى ضمن افرادها الشخصية المتعاقبة بلا نهاية
بمعنى انه لم يخل قط عن صورة شخصية كما يكون هى كذلك فى ضمن انواع المركبات الامتزاجية كالحيوانات والنباتات
والمعدنيات والمشهور هو الذى ذكره فى شرح المقاصد من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس وذلك
لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بالمرة لا ابداء يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة
فى جنسها وصورها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود لتعاقب افرادها الى غير النهاية لكن خصوصية النارية
او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة عندهم لما يجوز من قبول الكون والفساد يجوز ان
حدوث انواعها كان يكون نوع النار مثلا حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز
حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد لكنه لا منافاة بين الكلامين المذكورين لانه لم ينف فى شرح
المقاصد جواز قدم العناصر بنوعها بل نفى لزوم كونها قديمة حيث قال لا يلزم ان يكون قديمة لما يجوز من قبول
الكون والفساد والخفاء فى ان ما ذكره ههنا لا يكون منافيا لما ذكره فى شرح المقاصد حال قدس سره فى شرح
المواقف واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها لعموم الصور الشخصية
فيهما اى فى الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع فى حدوث بعض الصور
النوعية كان يكون نوع النار مثلا حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية ولا امتناع ايضا عندهم
فى استمرار كذلك ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية انتهى كلامه فعلم من ذلك ان قولهم
ان صور العناصر قديمة بجنسها لا يشكل ببقاء صور البسائط والصور الاربعة التى تنتهى المركبات اليها عند
التحليل اى بقاء صور العناصر فى امزجة المواليد الثلثة اى الحيوان والنبات والمعدن القديمة بالنوع فكان الشارح
قال بهذا الكتاب لعل هذا التعبير اشارة الى ما ذكرناه من تفصيل مذهب الفلاسفة او نقول على تقدير تسليم ورود
الاشكال على ظاهر عبارة الشارح انه اراد بالنوع فى قوله لكنه بالنوع النوع الاضافى وهو الماهية المقول عليها
وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو فيشمل الجنس ايضا يرد عليه كلام المحشى منع ورود الاشكال وهو المنافاة بين
المشهور وبين كلام الشارح فلا يحتاج الى ارتكاب التعسف الذى ارتكبه المحشى كما لا يخفى هو الاول

ومعنى قيامه اى قيام العين وقيام الممكن فيه اى قيد القيام بالاضافة الى احد العين او الممكن احتراز
عن قيامه تع بذاته يعنى لو قال معنى القيام بالذات يشمل قيام الواجب بذاته فلم يصح ان يقال ان
معناه ان يتحيز بنفسه لان هذا المعنى مخصوص بقيام الممكن ثم لا يخفى ان هذا التعريف اى تعريف العين
بما يكون له قيام بذاته بالمعنى المذكور غير مانع لانه يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير
المركب من الالات التى هى من الاعيان كاجزاء الخشب والهيئة الاجتماعية التى هى من الاعراض والمشهور
انه اى المركب من العين والعرض ليس بعين كما انه ليس بعرض يرد عليه انا لا نم صدق التعريف المذكور
على المركب المذكور فان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم الاعيان والاعراض فهى يستوى فى الاقسام
وتعاريفها كما تقرر فى مكانه ولا يمكن تركب ماهية واحدة حقيقية من عرض ومحله لما ثبت فى موضعه
فلا يكون المركب منهما موجودا واحدا فى نفس الامر فهما موجودان فلا يصدق عليها المعرف ولا المعرف
ولا نم ان صورة السرير عرض قال بعض المحققين المشهور ان الصورة المنوطة عين
هو وجوده فى الموضوع اى ليس وجود العرض فى نفسه امرا آخر مغايرا لوجوده فى الموضوع بل هو عين
وجوده فى الموضوع وقيامه ولقائل ان يقول بعبارة فلكى الى ان الوجود والرابطى الذى هو معنى نسبى
الوجود المحمول الذى هو معنى غير نسبى وليس هو شيئا اذ لو كان معنى واحد يلزم ان يكون الشىء الواحد
تارة من مقولة الاضافة وتارة من غيرها من المقولات هو محال انا نقول هذا الفعل الذى يترتب العقل
والعلة حيث يصح ان يقال وجد العرض فى نفسه فوجد بالحمل وقام به هذا الترتيب فى التقدم الذى
هو مفاد الفاء يوجب التغاير فان الشىء لا يكون متقدما على نفسه وايضا نقول ان امكان الثبوت
فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان الممكنان مع التغاير بين امكانهما كذا افاد
السيد الشريف قدس سره فى شرحه للمواقف يرد عليه ان مراد القائل ان للوجود معنيين احدهما
نسبى والآخر غير نسبى وهو لم يثبت بعد ولم لا يجوز ان يكون له معنى واحد فتحمل هذا المعنى الة لنعت
حال الغير وح يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطى وقد لا يجعل الة لنعت حال الغير وح
يكون مستقلا بها وهو المسمى بالوجود فى نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين محمد الشيرازى
قدس سره العزيز فى حاشية الشرح الجديد للتجريد المنسوب الى العلامة الطوسى قوله يلزم ان يكون الشىء
الواحد تارة من مقولة الاضافة وتارة من غيرها ان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حاله

وحدوث تعلقه لشيء آخر تارة من مقوله ولو في من غير تمام فذلك ممنوع اذ الحكم البديهي الصحيح بالوجدان اصولبست الا امرين وقيل امر لا آخر وآخر من هذه الحيثية يدخل تحت المضاف ولذا أضيف الا امر واحد وقيل وجهه انه لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك فان كان بتغير حاله وحدوث تعلقه لشيء آخر فممنوع وقوله الترتيب العقلي يوجب التغاير ان اراد بالتغاير التغاير مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي الاتحاد بالذات الذي هو من بحثنا وان اراد التغاير بالذات فايجابه التغاير بالذات غير مسلم الا يرى انه يصح ان يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع انه ليس هناك الا وجود واحد بحسب الذات قوله امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره ان اراد بالمغايرة المغايرة الذاتية فغير مسلم وان اراد المغايرة مطلقا ولو بالاعتبار فمسلم لكن لا ينافي الاتحاد في الثبوتين الممكنين بحسب الذات **هو الاول**

اعني الطول والعرض والعمق الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا المعاني المذكورة لعدم تحقق التقاطع بالوجه المذكور بمجرد اتصاف الاجزاء الثلثة بل الطول بمعنى البعد المفروض اولا والعرض بمعنى البعد المفروض ثانيا والعمق بمعنى البعد المفروض ثالثا من غير اعتبار التقاطع فيه اي في العرض والعمق **هو الاول** لتحقق تقاطع الابعاد فيه باشتراط الثمانية بان تحقق التقاطع لا يوجب انضمام الثمانية فانه يتحقق باربعة اجزاء بان يتألف اثنان من تلك الاربعة كجزئي آ ب ثم يقع بجنب احدهما جزء ثالث كجزء ج ثم يقوم عليه اي على الثالث او على الجزء الذي يكون الثالث في جنبه جزء رابع هكذا ا ب ج د وبذلك يتحقق الابعاد الثلثة كذا ذكر صاحب المواقف يرد عليه انه ان اراد تحقق تقاطع الابعاد تقاطعه بطريق الزوايا القوائم فهو لا يتحقق باربعة وان اراد التقاطع مطلقا سواء كان بالطريق المذكور اولا فهو يتحقق بثلثة اجزاء لا يقال تحقق التقاطع بطريق الزوايا القوائم اذ المراد هو ان يتألف آ ب مثلا ثم يقع جزء ج مثلا على جزء ب مثلا بحيث يكون خط ج ب قائما على خط آ ب ثم يقع جزء د مثلا على نقطة ب ايضا على وجه خط د ب قائما على كل واحد من خطي آ ب ج ب لانا نقول فيكون جزء ب جزءا مشتركا بين الخطوط الثلثة اي آ ب د ب ج ب فلا يتحقق التقاطع عند جزء ب واما عند الاجزاء الاخر اي آ ج د فعدم تحقق التقاطع فيه وذلك ظاهر بالتأمل الصادق كما لا يخفى **هو الاول** راجعا الى الاصطلاح اذ لا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى

واحد

واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن الخفاء في حقيقته وبكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا وان زعم صاحب المواقف ان هذا النزاع انما يكون لفظيا راجعا الى اطلاق اللفظ الذي هو الجسم وان اطلاق ذلك اللفظ في اللغة هل هو على الطويل العريض المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلث كما وقع في آخر المقصد الاول من المرصد الثاني من الموقف الرابع من كتاب المواقف **هو الاول** لا فرضا اي تجويزا عقليا وليس المراد به التقدير الذي يعتبر في مقدم الشرطية فالمراد ان الجزء الذي لا يتجزى هو الذي لا يكون فيه شيء دون شيء بالفعل ولا يقدر الوهم ولا العقل تعيين شيء منه دون شيء فيه لصغره لانه لا يقدر على التقدير الذي هو معتبر في مقدم الشرطية حتى لا يقدر على الحكم بانه لو كان متجزيا لكان كذا وكذا مثلا فالحق ان المراد ان الجزء هو الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا عقليا مطابقا للواقع وليس المراد بالفرض العقلي مطلق الفرض سواء كان مطابقا اولا والا فلا يوجد الجزء بهذا المعنى باتفاق العقلاء اذ للعقل فرض كل شيء حتى المستحيل يرد عليه ان صحة اتصاف الفرض بالمطابقة للواقع في نفس الامر وعدم المطابقة له انما يتم اذا ثبت ان للفرض مطابقا واما اذا لم يكن له مطابق كالانتزاعيات فلم يصح اتصافه بالمطابقة وعدمها والظاهر انه لا يكون للفرض مطابق اللهم الا ان يقال المراد بالفرض المطابق ما يكون المفروض مطابقا واتصاف المفروض بالمطابقة وعدمها جائز في الجملة **هو الاول** عن ورود المنع على ما هو ما لا يتركب في الجزء الذي لا يتجزى لجواز ان يكون العين الذي لا تركب فيه عقلا او نفيا خارجيا فلا يكون منحصرا في الجزء الذي لا يتجزى وان امكن دفعه اي دفع ذلك المنع عما تقرر وعوى الحكم بان يقال وان كان العين الذي لا تركب فيه عاما بحسب المفهوم يشمل العقول والنفوس لكنها اي عينا صح في الجوهر الفرد ليس هو الامر العام سواء ثبت وجوده او لم يثبت بل هو اما منه الى ما ص لان المقصود هم ما ثبت وجوده ووجود الجوهر المجردة كالعقول والنفوس بل يثبت بعد عندنا بالدليل القطعي لخروجها عن الحكم لا يتم مقصودنا الا بثبات نعم وجود الجوهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى بهو هو ثابت بالدلايل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قد يا مستمرا من الازل الى الابد لا يدل الدليل على حدوثه ولا فنائه في ان احتمال جزء كذلك اي جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي هو غرض المصنف وهو الذي الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا يرد المنع على حصر العين المركب في الجسم لجواز ان لا يكون العين جسما ماديا بل يكون مجردا غير مادي فان وجود جوهر مركب من جوهرين محتمل

عقبا لم يقم برهان على امتناعه فلم يلتفت اليه اى الى هذا الاحتمال وحصر المركب فى الجسم واعتبر احتمال وجود المجردات
والتفت اليه ولم يحكم بغير المركب من الجزء وبالجملة ان الاحتمال ان كان مخلا بالحصر فيبطل حصر المركب فى الجسم وان لم يخل
به فوجب حصر غير المركب فى الجزء من غير التفات الى الاحتمال المذكور كما فعله فى المركب لانا نقول لم يذهب
احد منهم الى جميع الاجزاء العالم سوى ما كان معلوم الوجود اولا فان العرض ليس الا بيان حدوث ما سوى العالم بجميع اجزائه
المعلومة وجودها وعدم بيان حدوث بعض الاجزاء المحتمل لا يناقضه اى الغرض واما اعتبار احتمال وجود
الجوهر المركب من جوهرين فلان امكانه فى المجردات مما لا يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات وجودها
البسيطة فان اكثر الناس قايل بها فلو لم يلتفت الى الى احتمال وجود المركب من الجوهر وحصر المركب
فى الجسم واعتبر احتمال وجود البسايط من المجردات كالعقول والنفوس ولم يحكم بغير المركب فى الجزء الذى لا يتجزى
قوله الاول خط بالفعل اى مستقيم وانما فسرناه بالخط المستقيم لان اللازم من مماسة الكرة السطح الحقيقى
هو هذا اى وجود خط مستقيم وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او مستديرا في سطح
الكرة بناء فى الكرة الحقيقية كما لا يخفى على من له تخيل صحيح **قوله الاول** وذلك انما يتصور فى المتناهى يرد عليه
انا لا نسلم فان القلة والكثرة كما يتصور فى المتناهى كذلك يتصور فى غير المتناهى الا يرى ان العقل جازم بان
جميع مراتب الاعداد التى من الواحد الى غير النهاية اكثر مما بعد العشرة اى من المراتب المبتدأة من احد عشر الذاهبة
الى غير النهاية منها اى من مراتب الاعداد مع ان كل واحد من المراتب غير متناهية وكذا تعلق علم الله تعالى بالمعلومات
اكثر من تعلقات قدرته بالمقدورات مع ان كل واحد من المراتب غير متناهية يرد عليه ان مراتب الاعداد وتعلقات
علم الله تعالى وقدرته تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف لا انها غير متناهية بالمعنى المراد ههنا كما تقرر فى موضعه **قوله**
الاول الوجه الثانى حاصل هذا الوجه ان الجسم يقبل الافتراقات فكل واحد منها ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى
فلو ان يوجد الافتراق الممكنة ولو كانت غير متناهية بحيث لم يبق شىء من الافتراقات فى القوة بل يخرج كلها
منها من القوة الى الفعل فكل منفرق واحد حاصل من جميع الافتراقات الجسم جزء لا يتجزى لانه لو امكن تجزيته وافتراقه
مرة اخرى لزم قدرته تعالى على ايجاده فيكون موجودا مخرجا من القوة الى الفعل لانا فرضنا اتى ان جميع الافتراقات
فيد خل فى تلك الافتراق الافتراق تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه منفرقا واحدا بل يكون منفرقين
هذا خلف فان علم يمكن افتراقه اى ذلك المنفرق الواحد مرة اخرى ثبت وجود الجزء الذى لا يتجزى وهو المدعى

على

قوله على هذا التقدير لا يرد عليه اعتراض ان ليس فى الافتراق ممكن لا الى نهاية عند الحكيم فلا يستلزم الجزء الذى
لا يتجزى فذلك اى عدم ورود الاعتراض على هذا التقدير لان الافتراق لا الى نهاية ممكن وكل ممكن مقدور
فللواجب ان يوجد الكل حتى ينتهى الى اجزاء لا تتجزى يرد عليه انه ليس معنى قول جمهور الحكماء ان الجسم يحتمل
انقسامات وافتراقات غير متناهية انه يمكن خروج تلك الافتراقات الغير المتناهية من القوة الى الفعل ولا
يستلزم ذلك الامكان ايضا فان ذلك عندهم من الممتنع بالذات وكذا عند اكثر المتكلمين لبرهان التطبيق بل
المراد انه من شانه وفى قوته ان ينقسم دائما لا ينتهى انقسامه الى حد لا يمكن العقل فرض شىء دون شىء
فيه فان اى بعض فرض من الجسم فهو جسم يقبل الانقسام بمعنى فرض شىء دون شىء وهكذا كما يقول المتكلمون ان
البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم قالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به
الا ان قدرته تعالى لا ينتهى الى حد لا يكون قادرا عليه وعما توهم فاذا علمت ذلك ظهر لك ان ايجاد الافتراقات
الغير المتناهية بالفعل لا يكون مقدورا الله تعالى لانه ممتنع ولا شىء من الممتنع بمقدور فما ذكرناه ظهر فساد
الدليل وعدم الاعتراض فلا تغفل **قوله الاول** على ثبوت النقطة ان يقال ان النقطة هى نهاية الخط
فحيث لا يوجد الخط لا توجد النقطة موجودا بالفعل فى الكرة فلا نقطة موجودة فيها بالفعل قلت النقطة
من عرض لا يقبل القسمة اصلا بوجه من الوجوه فهى قد توجد مع الخط وقد توجد بدونه ولذلك القضية التى هى
قولنا النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى حكم الجزئية لا قضية كلية فلا يجب ان يكون كل نقطة نهاية الخط فان نهاية
احد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز فى الجسم الكرى يكون نقطة ولا خط فيها بالفعل اعلم ان الخط
عرض يقبل القسمة من جهة واحدة فقط ونهايته النقطة والسطح عرض يقبل القسمة من جهتين فقط اى
الطول والعرض دون العمق ونهايته الخط والجسم المخروطى هو ما يحيط به سطحان يحيط باحدهما دائرة
وهو قاعدته ويحيط بالاخر نهايتان احدهما نهاية السطح الاول فهما مشترك فى تلك النهاية التى هى الدائرة
المذكورة والثانية من النهايتين هى النقطة وهى راس المخروط والكرة جسم يحيط به سطح مستدير يمكن
ان يفرض فى داخله نقطة يكون البعد بينها وبينه واحدا فى جميع الجهات وكذلك يطلق على سطح مستوى
يحيط به الخط المستدير **قوله الاول** وينفى حشر الاجساد اى اثبات الهيولى والصورة مود الى نفى حشر الاجساد
لانهم ذكروا ان حشر الاجساد ليس بهلاك البدن بتفرق الاجزاء والحشر باجتماعها بل هو بانعدام الصور والاعراض
وانعدامهما ومن البين ان المعدوم لا يعاد الا تو زع مكانه اولا انه اى حشر الاجساد انما يقع فى دار الاخرة فينافيه

اي حيز البحث المستمر الى الدار الاولى وقدمها الذي هو مستبعد الهيولى **هو الاول** المبني عليه دوام حركة
السموات لوله دوامها اي الحركة المذكورة هي في كتب الحكمية المتداولة المشهورة فيما بين الناس غير مبني على اصل
هندسي وليس له توقف ولعل الشارح رحمه اطلع على دليل اي على دوام حركة السموات يبتني ذلك الدليل
عليه اي على اصل هندسي **هو الاول** قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تع وقيل لا يكون هو من
تمام التعريف وصفات الباري تع خرج [illegible] من القيد الاول الذي هو بمنزلة الجنس لخروجها بكلمة ما المذكورة في
قوله ما لا يقوم بذاته اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث بالزمان عندنا وصفات الباري تع لا يكون محدثة
فلم يحتج الى اخراج الصفات عن تعريف العرض الى قيد آخر وما ذكره الكرامية فانهم ذكروا ان القيد المذكور لا يجوز
ان يكون من التعريف والا لصار التعريف غير جامع لانه على تقدير كون القيد المذكور داخلا فيه لا يكون
شاملا للصفات المذكورة مع انها اعراض محدثة قائمة بذاته تع تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فلا يحتج
الى اخراجها اي اخراج صفات الباري عن التعريف فلا يكون القيد المذكور منه بل هو حكم غير شامل للاعراض يرد عليه
انه لو صح ان كل ممكن محدث بالزمان لزم ان يكون صفات الباري تع حادثة بالزمان لما تقرر من ان كل موجود
لا يكون عين الواجب بالذات يجب ان يكون ممكنا وسنشير اليه ان شاء الله في بحث الصفات **هو الاول**
والظاهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا الاجسام ذكر الشارح الاصفهاني في شرح التجريد ان الاعراض ما عدا
الاكوان الاربعة من الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو
جزء لا يتجزى وقد يكون جسما مركبا من جزئين او اكثر عند المتكلمين ولعل ما ذكر في هذا الكتاب هو راي
الشارح ومن هو مذهبه ومذهب بعض غير مشهور منهم اي من المتكلمين **هو الاول** اما الاعراض فبعضها
لا بقاء له [illegible] ان يستدل على حدوث الاعراض مطلقا بما يجي من عدم بقاء مطلق العرض بان يقال واما
الاعراض فكلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية مستمرة من الازل الى الابد لما تقرر من ان العدم ينافي
القدم لكن اللازم باطل لما تقرر من قوله امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق لكنه اي الشارح لم يسلك
هذا المسلك لانه اراد اثبات حدوث الاعراض بدليل يتفرع عليه راي جمهور المتكلمين والمسلك المذكور ليس
كذلك بل هو مسلك خاص للشيخ ابي الحسن الاشعري **هو الاول** يكون حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة
اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة فلو
كان اثر المختار حين القصد موجودا لكان قصدا الى ايجاد الموجود وهو ممتنع بداهة واعترض عليه بانه

المعلوم

المعلوم بالضرورة وهو وجوب تقدم القصد على الايجاد انما هو تقدمه بالذات لا التقدم الزماني والممتنع بداهة
هو كون القصد الى ايجاد الموجود مع ذلك الايجاد ومعيته بالذات واما كون القصد مع الايجاد معية زمانية فليس
بممتنع ولا فساد فيه فان قدم اثر المختار لا ينافي التقدم الذاتي ولا يوجب المعية الذاتية لجواز ان يكون تقدم
القصد الكامل على الايجاد تقدما بالذات كتقدم العلة التامة على المعلول فانه تقدم ذاتي لا زماني [illegible] يكون
تقدم الايجاد على الوجود ايضا كذلك اي كتقدم العلة التامة على المعلول فانه بحسب الذات لا بحسب الزمان
فيجوز مقارنته اي مقارنة القصد الكامل الايجاد والوجود زمانا وايضا ان اراد بقوله لو كان اثر المختار
حين القصد موجودا لكان قصدا الى ايجاد الموجود ان ذلك يوجب قصد ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الايجاد قبل ذلك القصد فلا نم ان قدم اثر المختار يوجب ذلك وان اراد ان ذلك يوجب
قصد ايجاد الموجود بوجود حاصل بنفس هذا الايجاد وذلك القصد لا بغيرهما ولا قبلهما فمسلم انه كذلك
لكنه ليس بمحال وانما المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وقبل ذلك القصد
هو الاول واستناده الى الموجب القديم قديم اي مستمر من الازل الى الابد على الامكان وجوده بعد ما لم يكن
ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة فانها موجودة
في الحالين ان قلت انما يلزم الترجيح بلا مرجح او التخصيص بلا مخصص لو استند الحادث الى الموجب القديم من غير
واسطة شرط حادث وليس يجب ذلك اذ يجوز ان يستند الحادث الزماني الى الموجب القديم بشرط حادث
فهذا الشرط الحادث انما يرجح وجوده فيما لا يزال فلم يلزم الترجيح بلا مرجح ولا التخصيص بلا مخصص قلنا ننقل
الكلام الى الشرط الحادث واستناده الى الموجب القديم اما بغير واسطة حادث فيلزم الترجيح بلا مرجح كما مر او
يكون مستندا اليه بواسطة حادث آخر فننقل الكلام اليه فيلزم اما الترجيح بلا مرجح ان كان وجوده بغير
واسطة حادث آخر او الدور ان عاد او التسلسل ان ذهبت السلسلة الى غير النهاية والكل باطل لانا نقول يجوز
ان يكون ذلك الشرط الحادث مستندا الى الفاعل المختار كما يكون الفاعل موجبا في ايجاد بعض ومختارا في
بعض آخر كما تقرر عليه راي اهل الحق في حقه تع حيث قالوا ان الله تع اوجد صفاته بالايجاب وساير المخلوقات
بالاختيار او نقول يجوز ان يكون الحادث الزماني مستندا الى الموجب القديم بواسطة [illegible] وشروط متعاقبة
غير مجتمعة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه اي قدم المستند ولا التسلسل المحال فان التسلسل انما يكون محالا اذا كانت الامور
المتسلسلة موجودة مجتمعة معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة [illegible] ما يذكر في تناهي الابعاد

او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات واما اذا كانت امورا متعاقبة غير مجتمعة كالحركات الفلكية فليست
ممنوعة قلت وجود امور غير متناهية ممتنع سواء كانت مترتبة او غير مترتبة وسواء كانت مجتمعة او غير
مجتمعة وبطلانه اى وجود امور غير متناهية مطلقا ببرهان التطبيق كما نبه عليه بقوله اما الاول فبجريان برهان
التطبيق وقد تكلم فيه فى مبحث اثبات الله تعالى وانه يجوز استناد فلك الحادث الى بعض الحركة السرمدية التى انتهوا بها
وهذا البعض ليس امرا واحدا فى نفس الامر بل بعض من امر واحد فلا يلزم وجود امور غير متناهية منعا قبة فى نفس
الامر حتى يقوم على نفيه برهان ابطال التسلسل وقد استوفينا الكلام فى رسالتنا المعمولة فى اثبات الواجب الوجود لذاته
والى به المسماة بالقادرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها ثم يرد على القول بان القديم لا يطرء عليه العدم
ان يقال يجوز ان يشترط وجود القديم المستند الى الموجب القديم المستمر فى جانب الازل بامر عدمى ازلى
يزول فيما لا يزال كعدم ازلى سابق لزيد حادث فيما لا يزال مثلا ولا فساد فيه لانه عند وجود فلك الحادث
الذى عدمه شرط لوجود القديم لزال وجود فلك القديم المستند الى الموجب القديم بسبب شرط عدمى لزوال الشرط
لا لزوال علته القديمة وموجبه هو الاول فان كان مسبوقا لو قيل فان كان حصول الجسم وكونه فى هذا
الحيز مثلا مسبوقا بكونه آخر فهو اى فذلك الكون المسبوق حركة والا اى وان لم يكن حصول الجسم فى هذا الحيز مسبوقا بكونه
وحصوله فى حيز آخر فسكون سواء لم يسبق كون اصلا كما فى آن الحدوث او سبقه لكن لا فى حيز آخر بل سبقه فى ذلك الحيز
لم يرد عليه سؤال ان يقال حصول الجسم فى المكان فى آن الحدوث ليس بسكون ولا حركة فلا يكون فى ذلك الآن
متحركا ولا ساكنا وذلك لان كون الجسم فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد عليه اى على قوله
المتكلمين الحركة كونان الخ ان تعريف الحركة والسكون بما نقل غير صحيح كالتلازم عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر
وذلك لان ما حدث فى آن فى مكان وبقى فى هذا المكان فى الآن الثانى وانتقل منه الى مكان آخر فى الآن الثالث يتحقق
لذلك المتمكن اكوان ثلاثة متعددة فى آنات ثلاثة ويلزم منه ان يكون الكون الاول والثانى سكونا لانه يصدق عليهما انهما كونان فى آنين
فى مكان واحد فيكون كونه الثانى فى الآن الثانى جزءا من الحركة والسكون معا فلا امتياز اى للحركة والسكون بالذات عن
الآخر يرد عليه ان كلام الشارح حيث قال وهذا الذى ذكرناه من معنى الحركة والسكون هو معنى قولهم الحركة كونان
صريح بان الكلام فى التعريف على الماهية وبعد هم يذكر ما صنعه الشارح فيما سبق فلا يصح التعريف الاول
المذكور على انا نقول ان الاشتراك انما هو فى الكون الثانى لا يوجب عدم الامتياز بالذات فان الاشتراك بين شيئين فى جزء لا يستلزم
عدم امتياز كل واحد منهما عن الآخر بجزء آخر فان الانسان والفرس مشتركان فى جزء هو الحيوان وممتازان بجزء

آتى

آتى هو الناطق والصاهل والحق الصريح كما يستفاد من كلام الشارح هو ان الحركة كون اول فى آن فى مكان ثان
مسبوق بالكون الآخر فى مكان اول والسكون كون ثانى فى مكان اول مسبوق بالكون الاول فى ذلك المكان
ومراده من قولهم الحركة كونان فى مكانين والسكون كونان فى مكان واحد هذا هو المعنى الحق غاية ما فى الباب
ان يكون فى عبارتهم مسامحة وهذا الذى ذكرناه فى تحقيق معنى الحركة والسكون ظ عند تحليل الاكوان بحسب الذات
وعدم تباينهما فى نفسهما لانه يتحقق الكون الاول والكون الثانى واما على القول بعدم تجددهما وبقائهما كما فى الانتقال
من اول المسافة الى الآخر فيه اى فى التحقيق الذى ذكرناه ايضا اشكال لانه لا يتصور على هذا التقدير الكون الاول
والكون الثانى فلم يتميز احدهما اى الحركة والسكون عن الآخر اللهم الا ان يقال الحركة كون الجسم فى آنين فى مكانين و
السكون كون الجسم فى آنين فى مكان واحد لاستقراره فيه فلا اشكال هو الاول فهو جائز الزوال ان قلت جواز عدمه لازم
وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر من الازل الى الابد مع جواز عدمه فى نفسه من غير ان يطرء عليه الزوال والعدم
قلت جواز عدمه مستلزم لامكانه وامكانه مستلزم لحدوثه الزمانى لان كل ممكن محدث بالزمان اذ لا واسطة بين الواجب الوجود
بالذات والمحدث بالزمان عند المتكلمين واما صفات البارى تعالى فانه تعالى مع صفاته واجبة بالذات كما سيجئ والحدوث هو سبق العدم
نفسه او مستلزم اياه فكان جايز الوجود له عدم سابق فلا يكون قديما لان القديم ينافى العدم مطلقا سواء كان عدما
سابقا او عدما لاحقا وبه اى ببيان لزوم العدم السابق للجائز الوجود يتم المقصود من غير احتياج الى بيان تحقق طريان
العدم عليه برد عليه ان عدم موجودية الواجب لذاته والمحدث بالزمان لم يثبت بعد هو الاول ولا دليل على انحصار
الاعيان فى الجواهر والاعراض لاحتمال وجود المجرد بانه لو وجد المجرد لكان مشاركا للبارى تعالى فى معنى التجرد الذى
هو ما به الاشتراك فيجب ان يمتاز الواجب عنه اى عن المجرد بقيد آخر يميزه عن المجرد المخصوص بذاته تعالى لان كل ما يكون له ما به
الاشتراك يجب ان يكون له ما به الامتياز والا ارتفعت الاثنينية فيلزم ان يكون الواجب مركبا مما به الاشتراك و
مما به الامتياز والتركيب يوجب الامكان لان كل مركب محتاج الى اجزائه بالضرورة والمحتاج الى الغير ممكن
بالضرورة وذلك الاستدلال ليس بشئ لان الاشتراك فى العوارض لا يوجب دخول ما به الاشتراك فى شئ من
المشاركين لجواز ان يكون الاشتراك فى العوارض السلبية فلا يستلزم التركيب المنافى الى الاحتياج المنافى
للوجوب الذاتى على انا نقول سلمنا ان ما به الاشتراك ليس بخارج عن ذات البارى تعالى ولكن ليس يلزم منه
بعد التركيب لانه يجوز ان يكون ما به الامتياز خارجا عن ذاته تعالى بان يمتاز ذاته عن سائر الاغيار
المشاركة له فى التجرد الذى هو عين ذاته بتعين مقدم وتشخص عدمى فلا يستلزم ارتفاع

الا تبعية للاختلاف بالعوارض والتركيب ضرورة ما به الامتياز عن ذاته تع كما هو مذهب المتكلمين فانهم
قالوا ان امتياز الواجب بالذات عن الممكن بتعيين عدمي كما علم في كتب الكلامية **هو الاول** لان ادلة وجود
المجردات غير تامة عند المتكلمين كما ان ادلة نفيها اي نفي المجردات كذلك غير تامة فمنها اي بعض الادلة على نفي المجردات
هو ما سبق آنفا من الدليل المذكور وهو ان المجرد مشاركة البارى تع في التجرد فيمتاز عنه بتعيين فيلزم
التركيب وقد عرفت فساده ومنها اي ومن الادلة على نفي المجردات ما يقول لا دليل على وجود المجردات والمفارقات
وما لا دليل عليه اي على وجوده يجب نفيه والا لزم جهالات لا يحصى مثل ان نعتقد انه جاز ان يكون بحضرتنا
وقربنا جبال وطلل شاهقة ومرتفعة ما نراها اصلا ونراها اي امثال تلك الاعتقادات سفسطة وغلط
صريح وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فهو ملزوم للشيء
الآخر الذي هو المدلول والمدلول لازم له ولا خفاء في ان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم كما ان
وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم وذلك لان اللازم قد يكون اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة بالنسبة
الى النار ويمكن ان نفي الاخص كالنار لا يوجب نفي الاعم كالحرارة وكذلك وجود الاعم كالحرارة لا يستلزم وجود
الاخص كالنار لجواز ان تحقق الحرارة بسبب الشمس او الحركة او غير ذلك من الادوية الحارة على انا نقول ان اردت
بقولك لا دليل على وجود المجردات والمفارقات انه لا دليل عليه في نفس الامر فهو اي عدم وجود الدليل في
نفس الامر مم اذ يجوز ان يكون على وجودها دليل في نفس الامر لكن لم نجدها وعدم وجداننا اياه لا يدل على
عدمه في نفس الامر وان اردت انه لا دليل على وجودها عندك فمسلم لكن لا نم ان ما لا دليل على وجوده
عندك يجب نفيه وانما يجب ذلك النفي لو لم يكن على وجوده دليل في نفس الامر وعدمه عندك لا يفيد عدمه
في نفس الامر والتمثيلات المذكورات لا يفيد شيئا لان عدم الاعتقاد بالمغايرة بين الوجود بين
في اليوم والامس ليس من جهة انه لا دليل على المغايرة بل لان انتفاءهما معلوم بالبداهة وكذلك عدم حضور
الجبال الشاهقة بحضرتنا معلوم بالبداهة فلا يكون نفيه بسبب انه لا دليل عليه بل بسبب البداهة
هو الاول حدوث الاعيان يستدعي حدوث العوارض اي حدوث سائر الاعراض التي لا يكون
حدوثها ولا حدوث اضدادها مشاهدا فعلم فذكر ان حدوث البعض من الاعراض وهو الذي يكون
حدوثه او حدوث ضده كالاعراض معلوما بالمشاهدة دليل على حدوث الاعيان وحدوث البعض الآخر
الذي لا نشاهد حدوثه ولا حدوث ضده كالاعراض القائمة بالافلاك من الاشكال والامتدادات

ولا

والتحركات والاوضاع مدلول يلزم من العلم بحدوث الاعيان العلم به اي بذلك المدلول الذي هو حدوث ذلك
البعض الآخر من الاعراض **هو الاول** فالاستدلال بقدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات يرد عليه
ان حدوث كل واحد واحد من الافراد والجزئيات لا ينافي قدم المطلق ولا ينافيه لانه كما يوجد في ضمن كل
جزء حادث له بداية لم يكن ذلك الجزء قبلها موجودا فيه فكذلك المطلق من تلك الحيثية ومن اعتبار كونه
في ضمن الجزئي الحادث حكمه اي حكم ذلك الحادث الذي هو الحدوث والمسبوقية بالعدم والانتهاء كذلك يوجد ذلك
المطلق في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها من حيث المجموع فيوجد ايضا لذلك المطلق من جهة انه يوجد في
ضمن الجزئيات الغير المتناهية حكمها اي حكم تلك الجزئيات الذي هو الازلية وعدم المسبوقية بالعدم وعدم الانتهاء
فان قيل هذه الامور اي المسبوقية وعدم المسبوقية والانتهاء وعدم الانتهاء والازلية والحدوث
امور المتقابلة واتصاف الامر الواحد بالامور المتقابلة امر ممتنع مستحيل قلنا اتصاف الواحد بالامور
المتقابلة انما يستحيل لو لم يتحقق في الواحد جهات مختلفة بان يتصف بالمتقابلين من جهة واحدة واما عند تحقيق
الحيثيات المختلفة وتحقق الجهات المتغايرة فلا استحالة في الاتصاف المذكور الا يرى ان الابوة والبنوة امران
متقابلان مع انهما يجتمعان في شخص واحد من جهتين فان زيدا مثلا من حيث انه يتولد من نطفته حيوان آخر
متصف بالابوة ومن حيث انه حيوان يتولد من نطفة حيوان آخر متصف بالبنوة فلا استحالة فيه واتصاف
المطلق فيما نحن فيه بالمتقابلات المذكورة لا يكون الا بحسب الحيثيات المتغايرة والجهات المختلفة فان اتصافه
بالازلية وعدم المسبوقية والقدم من جهة وجوده في جميع الجزئيات التي لا بداية لها واتصافه بالانتهاء والمسبوقية
والحدوث من جهة وجوده في ضمن كل جزء له بداية فلا استحالة فيه يرد عليه ان الامور المذكورة متناقضة واجتماع
النقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لهما الف حيثية بخلاف المتقابلين كالابوة والبنوة فان امتناع
اجتماعهما ليس الا من جهة واحدة واما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه كما تقرر في مكانه
فالتمثيل لا يوافق الممثل وايضا نقول لو صح ما ذكره من ان حدوث الافراد والجزئيات يوجب حدوث المطلق
وانتهاءه لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي في جانب المستقبل والابدية لان كل فرد من افراد
حادث منته الى العدم ولا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فاذا كانت الجزئيات كلها حادثة منتهية الى
العدم في جانب المستقبل كذلك ينتهي المطلق فلا يتصف بعدم الانتهاء في جانب المستقبل فيبطل الدوام
والخلود في الجنة وجوابه على وجه يخرج الخلود هو انه يجوز ان يتصف المطلق بعدم الانتهاء من حيث انه

موجود في ضمن الجزئيات الغير المتناهية وان كان متصفا بالانتهاء من حيث انه موجود في ضمن كل جزء فله نهاية
يرد عليه ما مر فلا تغفل والاصوب ان يجاب عن اصل النقض بالحكم بان ازلية الحركة بمعنى انه ما من حركة الا و
قبلها حركة اخرى لا الى نهاية يوجب عدم تناهي الحركات بناء على برهان التطبيق فانه يدل على ان كل ما دخل تحت الوجود
سواء كان مجتمعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية وعلى هذا الجواب لا يرد تعميم البطلان لانه
لا يدخل منه تحت الوجود ما هو غير متناه فاتصافه بعدم التناهي بمعنى انه لم يصل الى حد لم يكن بعده نعم يكون ورائه
في معلوماته تعالى يرد عليه ما اوردته في الحاشية السالفة التي تكون الحاشية تامة فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه
هو الاول
يشغله الجسم اعلم ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم والجوهر الفرد لكن الشارح خصه بالجسم
بالذكر ولم يذكر الجوهر وتوجيهه ان الكلام في تحيز الاجسام فيكفي ذكر قسم منه ولم يقصد التعريف المطلق الحيز والا
فيصير التعريف ههنا غير جامع لجميع افراد الحيز اذ الحيز لا يجب ان يكون مما يشغله الجسم والتعريف الموافق لما ذكرناه
من ان الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم او الجوهر
هو الادر
اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم لان قلت
لا نسلم ان كل ما يكون جائز الوجود يجب ان يكون من جملة العالم فان الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى جائز
الوجود لانها غير مستقلة في موجوديتها بل محتاجة في وجودها الى الواجب الوجود وكل محتاج في الوجود جائز
الوجود مع انها لا تكون من جملة العالم لانه كما سبق ما سوى الله تعالى من الموجودات والصفات القديمة القائمة
بذاته تعالى لا تكون سواه تعالى كما لا تكون عينه تعالى كما يجيء وكذا مجموع الذات الواجب الوجود والصفة القديمة
القائمة به تعالى جائز وجوده لانه اي المجموع محتاج في وجوده الى الجزء وليس من جملة العالم لان الكل لا يكون
غير الجزء كما يجيء فلا يكون المجموع من الواجب والصفة غير الواجب تعالى وسواه فلا يكون من جملة العالم الذي
هو ما سواه تعالى قلت ما ادعينا اثباته بهذه المقدمة هو وجود واجب الوجود لذاته وهذا الذي اوردتها
للخصم من مادة النقض للمقدمة المذكورة لا تحقق لها الا ثبت وجود الواجب فلا يضرنا ما فيه من تسليم المدعى
على انا نقول ان صفات الواجب وكذا مجموع الذات والصفات وان كانتا جائزتي الزوال في نفسهما لكنهما
لم يكونا مغايرين ومباينين للواجب الوجود لذاته وكلامنا فيه قلنا لو كان جائز الوجود لكان من
جملة العالم ليس الا في الجائز المباين فلم ينتقض بالمادة المذكورة لظهور ان الكلام في هذا المقام على هذا التقدير
محدث العالم اما واجب الوجود لذاته او امر لا يباينه والا لكان جائز الزوال محتاجا الى الغير في وجوده
مباينا للواجب فهو من جملة العالم فلم يكن محدثا للعالم ومبدأ له فحينئذ لا يرد عليه النقض بالمادة المذكورة

[illegible]

قوله [illegible]

كما لا يخفى لكن يرد عليه ان يقال لا نسلم ان كل ما يكون جائز الوجود محتاجا الى الغير مباينا للواجب بالذات وجب ان يكون
من جملة العالم عندكم بما سوى الله تعالى من الموجودات لان صفته بالذات ويجوز ان يكون في الوجود امر ممكن قديم باق
لزمان مستمر من الازل الى الابد كالعقول فلا يكون هو من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه الزماني
عندكم فيصح ذلك الامر المستمر ان يكون محدثا للعالم الذي ثبت حدوثه الزماني ويصير مبدأ له فلم يثبت
ما ادعيتموه من وجود واجب الوجود لذاته بمجرد تلك المقدمات المذكورة في الدليل المذكور مع الترتيب الخاص فلو
قيل الحدوث الذي اثبتناه للعالم فيما سبق الحدوث الذاتي دون الزماني كان المراد بالحدث في قول المص في العالم بجميع
اجزائه محدث المحدث بالذات اي ما يكون محتاجا في وجوده الى الغير ولذا فسر كلام المص بما يشعر بان المراد به المحدث بالذات
تحقيق في الاستدلال هو انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود بالذات لكان جائز الوجود حادثا بالذات محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه الذاتي فلم يصح ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له في
الدليل سالما عن النقض لان الموجود المباين للواجب على هذا التقدير يجب ان يكون من العالم سواء كان حادثا
زمانيا او قديما قلنا حمل المحدث في كلام المص على المحدث بالذات وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المص لكنه مما لا يساعد عليه
كلام الشارح حيث صرح ههنا بان المراد به الخارج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم
الدليل على تقرير الشارح وظن بعضهم ان لفظ المحدث في كلام المحشي بكسر الدال اي وحمل المحدث على المحدث بالذات
آه وعندي ان بعض الظن اثم
هو الاول
ما يصلح علما اي علامة ودليلا على وجود شيء كما افاده ان
الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدءا ومدلولا لنفسه فاذا ظهر ان الشيء لا يدل على نفسه وليس هو عينه لما هو الظاهر
انه لو كان صانع العالم من جملة العالم لزم ان لا يكون اي حين كان من جملة العالم من العالم المستحيلة دلالته
الشيء على نفسه وكون الشيء مدلولا لنفسه فيلزم التناقض يرد عليه انه على التقدير تسليم ان ما يطلق عليه العالم يجب
ان يدل على المبدء وايجابه ذلك لو صدق عليه العالم بجميع اجزائه وليس يلزم ذلك فان الاشخاص والجزئيات
بل الاصناف والانواع من جملة العالم مع ان العالم لا يطلق عليها لما مر من ان العالم ما سوى الله تعالى من الاجناس
فرد فرد ليس بعالم بل من العالم فلو جعلوا الواجب الصانع من العالم لا يجب ان يطلق عليه العالم فلا يقتضي ذلك ان
لا يدل على نفسه او يكون مدلولا لنفسه فلا يلزم التناقض
هو الادر
وقريب من هذا ما يقال ان وجه المغايرة ان
الاستدلال الاول استدلال بطريق الحدوث لان محصوله ان مبدء الحوادث لا بد ان يكون واجبا والا لكان حادثا فيكون
من جملة الحوادث فلم يصح ان يكون مبدءا لها والاستدلال الثاني استدلال بطريق الامكان فان مقتضاه ان مبدء

[illegible]

قوله [illegible]

الممكنات بأسرها واجب في الامكان ممكنا فيكون من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها ووجه التوبيخ لا يحتاج الى البيان
لان التغاير بينهما ليس الا بحسب الحدوث والامكان هو الاكثر من غير افتقار الى ابطال التسلسل محصول كلام
ان ربح ان هذا التوهم في ان الدليل المذكور ما هو من الادلة على بطلان التسلسل فاثبات الواجب
بهذا الدليل موقوف على ابطال التسلسل لا يقال اثبات الواجب بدليل موجب لبطلان التسلسل لا يستدعي افتقار اثبات
الواجب الى ابطال التسلسل غاية ما لزم من ذلك استلزام اثبات الواجب بهذا الدليل ابطال التسلسل وهو استلزام غير
الافتقار وتوضيحه ان اشتراك مطلبين في دليل واحد لا يستلزم افتقار احد المطلبين الى الآخر وههنا فيما نحن فيه
كذلك فان اثبات الواحد وابطال التسلسل مشتركان في الدليل المذكور بمعنى ان الدليل المذكور يفيد كليهما وذلك
لا يقتضي افتقار احدهما الى الآخر فضلا عن ان يفيد افتقار اثبات الواجب الى ابطال التسلسل لانا نقول ليس المراد
بابطال التسلسل بطلان التسلسل في نفسه حتى لا يحتاج اثبات الواجب اليه بل المراد اقامة دليل ينتج بطلانه فنقول
اثبات الواجب بالدليل المذكور مفتقر الى التمسك باحد ادلة بطلان التسلسل فالتمسك باحد ادلة بطلانه يعني
اقامة احد ادلة بطلان التسلسل ومفتقر اليه من اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار اثبات
الواجب الى ابطاله اي ابطال التسلسل الذي هو عين اقامة احد ادلة بطلان التسلسل فلا يرد عليه ان اللازم من الاثبات
المذكور هو الاستلزام دون الافتقار والافتقار غير الاستلزام ولا يبعد ان يقال ان في قوله اي في قوله بان ربح
ابطال التسلسل دون ذكر بطلانه اشارة الى ما قلنا من الجواب عن الاعتراض المذكور هو الاول وليس كذلك لا يخفى عليك
ان العلم بثبوت الواجب الوجود لذاته انما يتم بمجرد العلم بخروج العلة المستقلة بالايجاد عن السلسلة من غير افتقار
الى العلم انتهاء السلسلة يعني لو فرضنا سلسلة العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا
لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلولة كل من آحادها الواحد منها وتلك الجملة موجودة ممكن
موصوفها بالاستقلال لانفسها وهو ظاهر الاستحالة ولا جزء منها وهو ايضا ظاهر لاستلزامه كون ذلك علة لنفسه ولعلله
لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الافراد التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجود الا ان يستغني عما سواه فيجب ان
يكون خارجا عنها وبمجرد ذلك يثبت اثبات الواجب ولم يثبت بعد انتهاء السلسلة وانقطاعها واما العلم با
نتهاء السلسلة والانقطاع فانما يحصل منها بمستعانة مقدمات اخر في ابطاله وهي ان يقال ذلك الامر لما كان على
التسلسل الغير المتناهية بحسب الفرض لا بد وان يكون علة للبعض من اجزاء تلك الجملة بالضرورة وذلك البعض طرف السلسلة
لا محالة فينقطع اليه السلسلة المعلولات والآن فان لم يلزم انقطع السلسلة اليه يلزم كون الواجب في خلال

٦٩

في السلسلة معلولا لما فوقها وذلك مستحيل وايضا يلزم دخول ما فرض خارجا وهو خلاف المفروض فظهر
مما ذكرناه من ان اثبات انقطاع السلسلة انما يحصل بعد اثبات واجب الوجود مع علم مقدمات اخر ان امر
الافتقار ليس كما هو المشهور من ان اثبات الواجب مفتقر الى اثبات امتناع التسلسل بل الامر بالعكس فان اثبات
امتناع التسلسل ووجوب انقطاع السلسلة يفتقر الى اثبات الواجب الوجود لما مر على المقدمة القائلة بان العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء فغير مسلم لجواز ان يكون من المركب اما بنفسها او بجزء منها وهو مسلم لكن لا يفيد المطلوب
اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما لا يجوز ان يكون علة للكل بهذا المعنى
من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك الجزء الذي يصلح ان يكون علة للمركب بمجموع الاجزاء
التي كل منها مع وصف العلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا
ممكن محتاج الى علة قلنا علته قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية من غير ان يحتاج
الى امر خارج عن سلسلة الممكنات فعلم من ذلك انه لم يثبت امتناع تركب الممكنات الى غير النهاية لم يثبت خروج
العلة المستقلة عن السلسلة ومن لم يثبت الخروج لم يثبت وجود الواجب بالذات فصح على الحق ان الامر في الافتقار
ليس بالعكس كما ظنه وايضا يرد على اصل الدليل ان اللازم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقد يمنع ذلك انها ممكن محض عبارة بل هي
ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى واعلم انه يمكن ان يستدل بتحمل هذا الدليل المذكور
لابطال التسلسل على بطلان الدور ايضا بان يقال لا يمكن وجود الممكنات بطريق الدور بان يوجد ممكن ممكنا
آخر وهو اي الآخر يوجد الممكن الاول فيتوقف كل منهما على الآخر وذلك لان المجموع المتوقفين ايضا ممكن في
نفسه كالطرفين فيحتاج الى علة ايضا كالطرفين فعلته اي علة ذلك المجموع اما نفسه او جزء منه وهما باطلان
اما الاول فظاهر واما الثاني فلاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد المركب الا ايجاد
الاجزاء او خارج عن المجموع ولا بد ان يكون هو علة البعض من المجموع بالضرورة فذلك البعض
لا يتوقف على جزء المجموع فينقطع ويبطل التوقف اي توقف احد المتوقفين على الآخر فلا دور هو المفروض
انه دور هذا هف يرد عليه ان علة المجموع يجوز ان يكون علة الاجزاء فلا يلزم شيء من المفاسد ولا يتم الحط
هو الاول ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان المذكور في الشرح لابطال التسلسل السابق

برهان التطبيق

على برهان التطبيق على تقدير صحته يبطل التسلسل في ترتيب الامور الغير المتناهية في جانب العلل فقط وهو ان يوجد معلول
سبعة امر يكون علة له ومعلولا لآخر سبعة امر يكون علة له ومعلولا لآخر فهكذا الى غير النهاية وهي اي العلل
والمعلولات المترتبة لا تكون الا مجتمعة لامتناع الانفكاك للعلة التامة عن المعلول وبالعكس فلكل البرهان على تقدير
صحته مخصوص بابطال الامور المترتبة التي هي في الوجود معا فهذا البرهان المسمى ببرهان التطبيق يعم انه يبطل ترتيب الامور
الغير المتناهية في جانب العلل والمعلولات جميعا بل يفيد تناهي كلما دخل تحت الوجود من الامور المجتمعة المترتبة وضعا
كما في سلسلة المقادير او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات والترتيب في جانب المعلولات بان يوجد علة توجد معلولا
آخر وهكذا الى غير النهاية او من الغير المجتمعة الغير المترتبة كالنفوس الناطقة او منها الامور المتعاقبة الغير المجتمعة كما في
الحركات الفلكية هذا ما تقرر عليه رأي المتكلمين لكن الحق اعتبار الترتيب في الامور بحيث لا ترتيب لا تجري عليه التطبيق
عندي ولذلك قال وفيه اي في برهان التطبيق بحث لعدم تناهي النفوس الناطقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها ونسبتها
الى الازمنة حدوثها والاضافية اي يعرض لاجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض ترتب اي تقدم وتأخر زمانيا سيما
عند المتكلمين بالتقدم والتأخر بالذات فان اليوم متقدم على الغد متأخر عن الامس فباعتبار غاية النفوس
الناطقة الى الازمنة التي تحدث هي فيها يعرض لها ايضا تقدم وتأخر فان بعضها متقدم على بعض ومتأخر عن بعض فنقول
لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فنفرض عددا مما يحدث في اليوم فاتيا الى غير النهاية في جانب الاول جملة ثم
ننقص منها ما يحدث في اليوم فيحصل جملتان احداهما من اليوم فيحصل جملتان احداهما مبتداة مما يحدث في اليوم لكن
مما يحدث في الامس ثم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء
وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع
الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد
على المتناهي بقدر المتناهي متناه وما ذكره بعض الافاضل من ان هذا التطبيق انما يجري اذا كان حدوث
النفوس في اجزاء الزمان على السوية بان يكون الحادث في اليوم مساويا للحادث في الامس بحسب العدد وهو
تساوي الحادث في اليوم الذي هو قبل الامس وهكذا الى غير النهاية واما اذا لم يكن حدوثها في الازمنة المتعاقبة
على السوية كان حدث في اليوم نفس واحدة مثلا وفي الامس عشرون وقبله خمسون وقبله الف فلا يجري التطبيق
وكيف ينطبق الواحد مع العشرين والعشرون مع الخمسين والخمسون مع الالف لكن الحدوث ليس على السوية
لانها قد يحدث جملة منها اي من النفوس في زمان وجملة اخرى منها اكثر من الجملة الاولى او اكثر منها في زمان آخر

ولانها

ولانها قد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا تنطبق النفوس الناطقة بحسب عروض الترتيب لها بحسب تعاقب الى
ترتيب اجزاء الزمان فيه اي ان هذا الذي ذكره المعترض اختلاف اعداد لعدم انما يقدح في تطبيق الحادث في اليوم
بالحادث في الامس باعتبار تطبيق الفرد بالفرد بان تطبق بازاء كل فرد من احد الجانبين فردا من الآخر وهو
اي التطبيق غير لازم بهذا الاعتبار في برهان التطبيق عموما وفيما نحن فيه خصوصا بل يكفي في اجراء التطبيق
انطباق الاجزاء المترتبة وهي الحادث في اليوم والحادث في الامس والحادث في اليوم قبله وغير ذلك ولو كانت
تلك الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها فانا ان يطبق الحادث في يوم بالحادث في الامس مع قطع
النظر عن خصوصيات اشخاصها وكيفيات افرادها في التفاوت بالقلة والكثرة لا يقال ان قيل كلامكم هذا انما يفيد نفي
عدم تناهي النفوس في الازمنة الغير المتناهية بمعنى انه لا يجوز حدوث نفوس غير متناهية في ازمنة غير متناهية
وللحدوث نفوس غير متناهية في الزمان المتناهي فلا يلزم هذا لا يفيد امتناعه ولنفيه لانه على تقدير حدوث
نفوس غير متناهية في الزمان المتناهي لم توجد جهة ترتب الى غير النهاية بحسب ترتب الازمنة لان ازمنتها متناهية
فبعد تناهي الزمان تتناهى الترتب والتطبيق ايضا مع ان النفوس غير متناهية من غير لزوم فساد فلم يكف في
اجراء التطبيق على النفوس الناطقة المفارقة انطباق الاجزاء المترتبة قلنا عدم تناهي النفوس مع تناهي الزمان
غير متصور اذ كل جملة من النفوس يحدث في زمان واحد متناه متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه اي
في زمان متناه التي هي شرط حدوث النفوس الناطقة المفارقة يعني ان حدوث البدن شرط حدوث النفوس ولا
يحدث في الزمان المتناهي ابدان غير متناهية هي مشروط النفس فلا يحدث فيه نفوس غير متناهية هي مشروطات لانه
لا يمكن تحقق المشروط بدون تحقق الشرط يرد عليه ان هذا الاشتراط انما يتم على مذهب بعض المتكلمين واما على قول
من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عم خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لا يصح الاشتراط او
ايضا فهو بعض الحكماء الى قدمها مع تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل مع عدم
تناهيها على هذا المذهب ويرد على اصل البرهان انه لا اختفاء في ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء من احدى الجملتين بجزء من الاخرى انما هو بحسب العقل فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع
بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد ومعلوماته تعالى ومقدوراته وفي المعدومات والموجودات
المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان العقل ان يفرض ذلك في الكل بطريق الاجمال فيلزم تناهي
الكل وهو باطل وان لم يكن ذلك بل يشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات

المرتبة ايضا فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان هو الاول فيما دخل تحت
الوجود اي في الجملة سواء كانت الامور الموجودة متعاقبة بناء على القسم الثاني غير مجتمعة الوجود فيجري
التطبيق في سلسلة الحركات الفلكية على مذهب المتكلمين واما عند الحكماء فلا كما عرفت فيما سبق هو الاول لانه ينقطع
بانقطاع الوهم فان الذهن على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا لان ادراك الامور بالتفصيل لا يمكن الا
بان يتصور كل واحد منها في زمان لا يتصور غيره في ذلك الزمان وذلك لان في العلم التفصيلي يجب الالتفات والالتفات
والتوجه ولا يمكن توجه النفس في حالة واحدة الى امرين كما تقرر في مكانه ويشهد به الرجوع الى الوجدان فملاحظة الامور
الغير المتناهية لا يتحقق الا في الازمنة الغير المتناهية ولا يقدر ايضا على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا متعاقبا غير
مجتمعة وذلك لانه لا يتحقق تلك الملاحظة ايضا الا في الازمنة الغير المتناهية وما كان الذهن حادثا لا يقدر
على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع ملاحظة الامور والتطبيق بينهما في حد ما البتة
ولو سلم عدم الانقطاع اي سلم انه لا ينقطع ملاحظة الذهن وتطبيقه بين الامور بل الذهن لا يزال يلاحظ
اجزاء الجملتين مثلا ويطبق بينهما فلا يجري فيه ايضا لانه لا يفيد المطلوب وهو تطبيق جملتين غير متناهيتين
وذلك لان كل ما يلاحظ الذهن من الجملتين مثلا ويطبق ويدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا الى حد
ينقطع اليه يكون متناهيا ابدا اي البتة وكيف لا فانه له بداية ونهاية وهو الحد الذي يعرض فيه ان التطبيق
هناك غير متناه ونظيره نعيم الجنة فان كل ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقبا فهو بالغ منتهى
الى حد يكون متناهيا دائما ولكن لم يصل الى حد لم يكن بعده نعيم فاتصافه بعدم التناهي انما هو بهذا
المعنى لا بمعنى انه يوجد منه في الخارج نعماء غير متناهية فلا يبطله التطبيق هذا تشكيك برهان التطبيق
بالنسبة الى علم الله تعالى ان شمل جميع الممكنات والممتنعات فبيانه في ذلك الاشكال هو ان يقول ان مراتب
الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه تعالى لان شمل العام للممكنات والممتنعات وان دخولها تحته حال
كونها مفصلة فان كون الله تعالى يعلم بالتفصيل جميع مراتب الاعداد الغير المتناهية وكذلك نسبة
الانطباق بين اجزاء الجملتين الى لا نهاية معلومة له تعالى كذلك اي بالتفصيل فلو كان برهان التطبيق
بجميع مقدماته صحيحا لكان مستلزما لتناهي معلوماته تعالى وهو محال والمستلزم للمحال محال فصحة برهان التطبيق
لم يرد عليه انا لا نسلم ان الله تعالى يعلم الامور الغير المتناهية بالتفصيل ممتنع سواء كان علم الواجب او الممكن
وما يقال ان الله تعالى عالم بالممتنع ان اريد مطلقا سواء كان تعلق العلم بها ممتنعا او لا فغير مسلم بل يكون

تلك الدعوى تكذبها المقتضي ضرورة العقل وهل هذا الا التناقض وسيجيء في المتن بقوله يجوز ان يكون بعض
الامور غير قابلة لتعلق العلم به كالممتنعات بالنسبة الى القدرة وان اريد انه تعالى عالم بالممتنع ان لم يكن تعلق
العلم بها ممتنعا فمسلم لكن لا يفيد في ذلك تعلق علمه تعالى العلم بها ممكنا وليس كذلك وكيف فان كل ما يدخل
تحت الوجود عقليا كان ذلك الوجود او خارجيا فهو متناه بالضرورة والمنكر مكابر لمقتضى طبعه
السليم ووهمه المستقيم ان كان له ذلك فتامل فانه من مزال الافهام ومزلقة الاقدام هو الاول فلا
لا اسلم ان القدرة اي قدرة الله تعالى خاصة بالممكنات فان الممتنع لا يكون مقدورا لله تعالى والعلم اي
علم الله تعالى عام يتعلق بالممكنات وبالممتنع ايضا هو الاول وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد و
المعلومات والمقدورات انها لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال
وتوضيحه اي توضيح ان المراد ههنا باللاتناهي هو المعنى الاول دون المعنى الثاني وان اللاتناهي بالمعنى
الثاني هو ان التناهي وعدمه فرع الوجود فلو فرضنا بمعنى اتصاف الشيء بالتناهي وعدمه انما يكون
فرعا للوجود فذلك الشيء في الجملة سواء كان في الذهن او في الخارج فان الشيء ما لم يوجد في الذهن او في
الخارج الذهن يمتنع اتصافه بشيء من التناهي وعدم التناهي لانهما من الاعدام والملكات التي تقتضي
موضوعا موجودا كما تقرر في موضعه ولان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان ذلك الثبوت في الذهن
فهو فرع ثبوت المثبت له في الذهن وان كان ذلك الثبوت في الخارج فهو فرع ثبوت المثبت له في الخارج
وليس للموجود من مراتب الاعداد ومن المعلومات ومن المقدورات الا قدر متناه بناء لان البرهان التطبيق
قائم على امتناع عدم تناهي الموجود اي كل ما دخل تحت الوجود مجتمعة او غير مجتمعة مترتبة او غير مرتبة
فان قيل لو لم يكن الموجود منها الا قدرا متناهيا فالقول بان الامور غير متناهية غلط محض وكذب
والحال ان الجمهور اتفقوا عليه ولم يختلفوا فيه الا فرقة قليلون قلنا هذا انما يكون كذلك لو كان
مرادهم بالقول المذكور معناه الحقيقي المتبادر منهم بحسب اللفظ المتعارف وليس الامر كذلك وان ما يقال
انها اي مراتب الاعداد ونعيم الجنان ومقدورات الله تعالى ومعلوماته تعالى غير متناهية ليس معناه الا
عدم تناهيها الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها اي تلك الامور بحيث لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية
لكن وجودها بالجملة ممتنع التحقق قطعا بناء على ان فرعية التناهي وعدمه الوجود غير مسلم قوله لانهما
من الاعدام والملكات ممنوع قوله ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له مسلم لكن لا يتم الا في مفهوم التناهي

واما اتصافه تعالى بعدم التناهي فهو بالحقيقة راجع الى السلب الاتصاف بالتناهي فلا يقتضي ثبوت المثبت
له وان دلالة برهان التطبيق على تناهي كل ما دخل تحت الوجود غير مسلم وقد عرفت حاله في مواضع متعددة
سابقة فلا تغفل **هو الاول** يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا
على واحد تقرير المدعي بهذا هو ان يقول الله واحد كما هو مطابق لعبارة المص حيث قال والمحدث
للعالم هو الله تعالى القديم الواحد اشارة الى دفع توهم الاشتراك وكان توهم هذا توهم في ان الحكم
بان الله تعالى واحد امر مستدرك للطايل تحته لانه امر ضروري كالحكم بان الانسان انسان بناء على ان لفظ الله تعالى
علم للجزئي الحقيقي وموضوع للشخص المعين وكما ان الشخص المعين لا يجوز العقل تعدده فهو لا يكون الا
واحدا فلم يصلح ان يصير محلا للنزاع فضلا عن ان يجعل من مسائل العلم وحاصل الدفع ان النزاع في ان ما يطلق
عليه انه واجب الوجود بالذات وصانع العالم وبدء الممكنات شيء غيره ذلك هل هو جزئي حقيقي لا يجوز العقل تعدده
وتكثره او كلي يجوز العقل تعدده وتكثره بمعنى ان يصير صانع العالم الواجب الوجود بالذات مفهوما كليا لا يمنع
تصوره عن وقوع الشركة فالمراد بالوحدة الوحدة فيما يطلق عليه حقيقة صفة وجوب الوجود حقيقة
بمعنى ان الموصوف بصفة وجوب الوجود بحيث يكون جزئيا حقيقيا لا يجوز العقل شركته بين كثيرين وتعدده
وجه ذلك وحدة الذات المعين الذي هو مسمى لفظ الله تعالى وهذا التوهم المذكور مع دفعه مذكور في
حاشيته في قوله تعالى قل هو الله احد تقرير التوهم ان يقال الحكم بوحدانية الله تعالى مستدرك بناء على ان الله تعالى
علم للجزئي الحقيقي والشخص المعين الذي ليس فيه كثرة اصلا وتقرير الدفع هو ان يقال ان المراد بالوحدة الوحدة
في حقيقة صفة وجوب الوجود لا في الذات بمعنى ان ما يطلق عليه واجب الوجود بالذات واحد لا كثرة فيه فيجب
الا ترى لو قيل المسمى بلفظ الله تعالى وكذا ما يطلق عليه واجب الوجود بالذات صانع العالم ليس بجزئي ولا كلي
لان الكلية والجزئية من صفات المفهوم لا الواجب الوجود منزه ان يتصور تعالى وتقدس ولكن المراد انه بحيث
لو تصور لكان جزئيا حقيقيا **هو الاول** لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع لا يقال لا نم الملازمة المذكورة
لجواز ان يوجد الهان ولا يكون بينهما تمانع اصلا بان يكون احدهما قادرا صانعا للعالم والآخر قادرا
غير صانع لشيء اصلا فلم يتحقق بينهما تمانع قطعا او بان يكون احدهما صانعا بالقدرة والاختيار والآخر صانعا
بالايجاب لا بالقدرة والاختيار فلا يتصور بينهما تمانع ايضا لان التمانع انما يتصور لو اراد احدهما وجود
امر والآخر عدمه ولو كان احد الالهين صانعا موجبا لم يتحقق منه ارادة امر ولا عدمه فلم يتحقق التمانع

لانا نقول المراد به اي بلفظ الالهان الالهان المذكوران في الدليل الالهان الصانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة
اي متصفان بجميع صفات الالوهية من الصنع والقدرة الكاملة وغير ذلك فلا يرد على الدليل المذكور النقض باحتمال
احتمال ان يكون احد الواجبين قادرا على الكمال صانعا للعالم والآخر قادرا على الكمال غير صانع لشيء اصلا او يكون
احدهما صانعا قادرا على الكمال والآخر بخلافه اي صانعا غير قادر بل يكون صانعا موجبا بالذات يعني بهذا يشير
وهو ان تخصيص الدليل بهذا الوجه انما يصح اذا كان المدعي ايضا مخصوصا وليس الامر كذلك فيما نحن فيه فان قوله
اي قول الشارح في العلاوة في تقرير المدعي حيث قال ولا يمكن ان يصدق مفهوم الواجب الوجود الا على واحد
يدل على انه يجب تعدد الواجب مطلقا سواء كان الواجب موجبا او مختارا او سواء كان الها صانعا او غير صانع
فكلامه محل تامل لان الدليل الذي ذكره لاثبات توحيد الواجب الخصوص لا يتم بما ذكر آنفا وان خصص لم ينطبق
على الدعوى اللهم الا ان يقال مراده اي مراد الشارح بواجب الوجود في تقرير الدعوى ما يتصف بالوجوب
الذاتي على وجه الصنع والقدرة التامة الكاملة لا المطلق ان مطلق الموجب والمختار الصانع وغير الصانع
ينطبق الدليل على الدعوى لكونها مخصوصة ايضا كالدليل او يقال واجب الوجود لذاته لا يشمل القادر الغير الصانع
لان القادر الصانع لشيء ابدا يتصف لا محالة بالتعطل والتعطل نقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه فالقادر
المعطل ليس واجبا بالذات وكذا لا يشمل الصانع الموجب لان الايجاب نقصان يجب تنزيه الله تعالى فلا يكون الصانع
الموجب واجبا بالذات ايضا ولعله لم يشمل الواجب بالذات ان القادر المعطل والصانع الموجب يصير المدعي
مخصوصا وح ينطبق عليه الدليل المخصوص لكن يرد على هذا الجواب انا لا نم ان الايجاب نقصان فلو كان نقصانا
لما اتصف الواجب بالذات به وليس كذلك فانه متصف بالايجاب قطعا الا يرى انه موجب في ايجاد صفاته
الازلية كما تقرر عليه راي مثبتي الصفات الازلية الذين هم اهل الحق لا يقال لا ندعي ان الايجاب مطلقا نقصان
حتى يرد علينا ما اورده المعترض بل ندعي انه اي الايجاب في ايجاد امر مغاير للموجب نقصان لا لم يتغاير صفاته
تعالى ذاته فايجابه في ايجادها ليس بنقصان لانا نقول ان كان الايجاب نقصانا في نوع الكل نقصان سواء كان في
ايجاد الصفات او في ايجاد الذوات فلما لم يكن نقصانا في ايجاد الذوات ايضا ليس بنقصان فدعوى الفرق بين
ايجابه في ايجاد الصفة وبين ايجابه في ايجاد غيرها ممنوع وبيان الفرق بينهما مشكل متعسر بل متعذر و
هنا اي في مقام اثبات توحيد الواجب بحثان البحث الاول النقض الاجمالي على اصل الدليل بان يقال انه لو صح
بجميع مقدماته لكان مستلزما للمحال والمستلزم للمحال وبيان استلزامه على تقدير صحته المحال هو انه اي الدليل على تقدير صحته

بجميع مقدماته يستلزم وجود ما يتصف بالوجوه الثلاثة الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء ويريد
لكل الممكنات وجوداً أمر كذلك والا امكن تعلق ارادته باعدام ما اوجده ذاته بطريق الايجاب كصفاته تع فانه
مستندة الى ذاته تع بطريق الايجاب وذلك لان انعدام تلك الصفات امر ممكن في نفسه بالامكان الذاتي فانها ما فوق
من حيث ذاتها لا تجب لها وجوداً ولا عدماً والقدرة الكاملة عامة شاملة لجميع الممكنات يمكن ان تتعلق بها عند تخصيص الارادة
فلو فرض تعلق ارادته بانعدامها اوجبه ذاته تع من صفاته التي تكون ممكنة في نفسها فاما ان يحصل كل من مقتضى
الذات الذي هو وجوده ومقتضى القدرة مع الارادة الذي هو انعدامها وانه اي حصول الكل المستلزم لكون الشيء
موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة محال بالضرورة يجزم به الصبيان والمجانين او لا يحصل شيء منهما اي من مقتضى الذات
والقدرة وهو ايضاً محال لاستحالة ارتفاع النقيضين ولاستلزامه عجز القادر فتخلف المعلول عن علته التامة او يحصل
احدهما فقط فاما ان يكون ذلك الحاصل مقتضى الذات دون مقتضى قدرته وارادته فيلزم العجز بالنسبة الى الجبار
القادر الكامل التام المنزه عن العجز او يكون الحاصل مقتضى القدرة والارادة دون مقتضى الذات فيلزم تخلف
المعلول الذي هو وجود تلك الصفة عن علته التامة التي هي ذات الواجب بالذات وهو ايضاً باطل بالضرورة يرد عليه
انا لا نم ان محصول اصل الدليل هو وجود ما يتصف بالوجوه الثلاثة الصانع بالفعل القادر على كل ما يشاء
ويريد من الممكنات فان محصول هذا الدليل ليس نفي الكثرة الصانع اي القادر على الكمال ونفي الكثرة عن الشيء
لا يستلزم وجوده وما صدمنه فالصواب ان يقال في بيان استلزام الدليل المذكور على تقدير صحته ان الدليل يستلزم
انتفاء الصانع المتصف بالقدرة على كل ما يشاء ويريد من الممكنات بالاثر بالنسبة الى صفاته العلى وبيان ذلك
انا نتم بامر فلا نحتاج الى تبيين فكل النقض الاجمالي بتخلف الحكم بان يقال ان دليلكم هذا لا يكون بجميع مقدماته صحيحاً
لانه يجري في الارادة المذكورة مع التخلف حتى يتوجه عليه ان هذا النقض غير موجه لان الدليل بعينه لا يكون
جارياً في الارادة لان الكلام في تعلق الارادتين دون الارادة والذات ولا يجب بيان النقض بتخلف الحكم لان
النقض الاجمالي كما تقرر في علم آداب البحث لا يختص بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا
الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه فساداً آخر على اي وجه كان
من الخصوصيات واما البحث الثاني فهو الحل والدفع لذلك النقض بمنع مقدماته المعينة وتقريره هو ان يقال لا نم انه لو
حصل مقتضى الذات فقط دون مقتضى القدرة والارادة لزم عجز القادر المختار وانما يلزم العجز لو كان متعلق
القدرة المذكورة ممكناً وليس كذلك فان الذات باقتضائها وجود ذلك الامر جعل عدمه ممتنعاً فعدم تأثير القدرة

فيه

فيه بناء على انه ممتنع بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تع لا يقدر اعدام المعدوم مع وجود
علته التامة لان وجود العلة التامة بوجود امر يجعل عدمه ممتنعاً والله تع قادر على الممتنعات فان عموم قدرته
تع بالنسبة الى الممكنات دون الممتنع كما تقرر في مظانه وبما ذكرناه من الحل ومنع بعض مقدمات دليل النافين
على اصل الدليل ظهر حل اصل الدليل ووجه المنع عليه ايضاً وتعين فيه المقدمة القابلة للمنع وهي انه لو لم يحصل
احد المرادين لزم عجز احدهما فنقول لا نم لزوم العجز وانما يلزم ذلك لو كان المراد الغير الحاصل ممكناً وليس كذلك
اذ لا شك ان ارادة احد الالهين الصانعين القادرين وجود شيء مثلاً يجعل عدمه فعدم مراد القادر الآخر
الذي هو عدم ذلك الشيء بناء على انه ممتنع بالغير وعدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز هذا
غاية تقرير كلام المص وللحل على الامرين يرد عليه اي يرد على الحل ان الامتناع بالغير لا يدفع العجز والا لزم
ان لا يقدر القادر على شيء اصلاً لان كل شيء في نفس الامر اما موجود بسبب علته التامة المقتضية له او معدوم بواسطة
سببه التام المستدعي لذلك فيكون كل واحد منهما ممتنعاً بالغير والممتنع لا يكون مقدوراً بل الحق ان وجود جميع الموجودات
الممكنة وكذلك عدمها بمحض ارادته الازلية فانه متى شاء اوجد ومتى شاء اعدم وليس شيء منهما اي من ايجاب الممكنات
واعدامها ممتنع بالنسبة الى القدرة الكاملة فلو اراد وجود شيء من الممكنات بالذات او عدمه ثم لم يحصل مراده كان
ذلك بالنسبة اليه تع عجزاً محضاً ونقصاناً ظاهراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اللهم الا ان يراد بالممتنع بالغير ما يكون
فعلية مستلزماً لانتفاء الواجب لوجوده لذاته او لنقصان الواجب المنزه عن الاعلق للممتنع بالغير والحق ان الذي افاد
المجيب عن النقض الوارد على اصل الدليل هو انا نفرض في اصل الدليل وقوع التعلقين معاً ونقرر اصل الدليل
هكذا لو امكن صانعان قادران لامكن تعلق ارادتيهما بوجود شيء وعدمه في آن واحد فاما ان يحصل المراد
فيجتمع المتضادان او لا فيلزم عجز احدهما فهو اي هذا الدليل بعينه لا يمكن ان يجري في الصورة النقض لان تعلق
الارادة حادث وتعلق الذات قديم ولما لم يجر الدليل في مادة النقض لم يتحقق فيه لان النقض بالحقيقة تخلف
الحكم هو المدعى عن الدليل اي عدم وجود الحكم المدعى على تقدير وجود الدليل ولما لم يجر الدليل في مادة النقض
لم يتحقق التخلف المذكور يرد عليه ان تعلق الارادة لا يجب ان يكون حادثاً كما سيجيء فيمكن فرض وقوع التعلقين
معاً في صورة النقض ايضاً والقول بان تعلق الذات متقدم بالذات على تعلق الارادة على ان لا ينفع فيما ذكرناه
من الجواب عن النقض على اصل الدليل ظهر لك انه لا يتم الحل اي المنع الوارد على بعض مقدمات اصل الدليل
ايضاً كما لا يتم النقض عليه لانه يمكن ان يفرض وقوع تعلق ارادة كل واحد من القادرين في زمان

واحد فعند تعلق الارادتين لم يكن شيء من المتعلقين المرادين ممتنع فيكون كل واحد من التعلقين بالتمكين
الصرف فيلزم العجز على تقدير احد المرادين دون الآخر لا محالة من عجز ای دال المنع المذكور فقد عرفانه في
فرق تشام الغموض والدقة هو الاول لفلا تضاد بين الارادتين ای لا تدافع ولا تمانع
بين ارادة احدهما حركة زيد وبين ارادة الآخر سكونه ولا تمانع ايضا بين تعلقيهما بل لو كان وقع
التدافع لكان ذلك بين المرادين اللذين هما حركة زيد وسكونه واما فسرنا التضاد بالتدافع والتمانع دون
معناه الاصطلاحي الذي هو كون امرين وجوديين بحيث لا يجتمعان من جهة واحدة في زمان واحد في
محل واحد ويكون بينهما غاية الخلاف والتباعد لانه لا يحتمل ان يريد بالتضاد ههنا معناه الاصطلاحي
لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلو كان الارادتين او تعلقيهما ضدين لا يخل ذلك بصحة الدليل
لاعتبار التغاير في متعلقيهما فان متعلق احدهما حركة زيد وللآخر سكونه فلا حاجة الى نفيه ای نفی كونهما
ضدين لان الدليل المذكور لا يكون مبنيا عليه وايضا نفی المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في
التضاد فان كل واحد من التضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ايضا مانع من الاجتماع
في محل واحد فلا كفاية في نفيه ای نفی التضاد بين الارادتين اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بينهما تمانع
وتدافع بحيث يكون وجود احدهما منافيا لوجود الآخر اما اذا اريد بالتضاد مطلق التدافع فلا يرد
عليه شيء من المحذور كما لا يخفى ثم نقول المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان
واحد فان كانا امرين وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالنسبة الى تعقل الآخر فهما متضايفان
كالابوة والبنوة والا فهما متضادان ويشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد كالسواد والبياض
وان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في ذلك السلب نسبته الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة كالعمى
والبصر فان العمى عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والا فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان وزيد
كاتب وزيد ليس بكاتب هو الاول والا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان ای دليلهما فيلزم
من العجز الاحتياج الى الغير في الجملة وهو في الايجاد وهو ای احتياجه تعالى الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او
في الايجاد او الافعال او في الصفات نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي يرد عليه ان الحدوث هو مسبوقية الوجود
بالعدم والاحتياج الى الغير في الايجاد امر لا يستلزم المسبوقية المذكورة وان سلم ان المراد بالحدوث الحدوث الذاتي الذي
اعم من الحدوث الزماني فلا نسلم ان الاحتياج الى الغير في الايجاد يوجب الحدوث الذاتي الذي هو الاحتياج الى الغير في الجملة

ولو في الايجاد فنقول لا نسلم ان الحدوث بهذا المعنى نقص يستحيل عليه تعالى لا بد لبيان ذلك من دليل والاجماع لا يفيد القطعي
واليقين ان قلت لا نسلم انه لو لم يحصل احدهما لزم العجز فان عدم حصول المراد ان كان عجزا لزم ان يقول المعتزلة
بعجزه تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة الله تعالى ولا يحصل ذلك المراد مع انهم لا يقولون بعجزه تعالى وكيف
فانهم لا يقولون باتصافه بالصفات الحالية فكيف القول باتصافه بالنقص والنقصان والعجز المستلزم للحدوث
والامكان قلت للارادة عندهم معنيان احدهما المشية القطعية التي يسمونها مشية قصد والجاء وثانيهما
المشية التفويضية والعجز عندهم تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها مشية قصد والجاء وهم لا يقولون
بان طاعة الفاسق مرادة بهذا المعنى لان التخلف عنها ای تخلف المراد عنها بهذا الارادة امر ممتنع عندهم ايضا
واما الارادة بالمعنى الثاني ای المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها يعني لو تخلف المراد عن الارادة بهذا المعنى
لم يكن ذلك عجزا وطاعة الفاسق مرادة له تعالى بهذا المعنى كما هو زعم المعتزلة والارادة بهذا المعنى مثل ان يقال لعبدك
اريد منك ان تفعل كذا وكذا ولكن لا اجبرك فان اردت افعل واعلم ترك لا تفعل فانت مخير فيه هو الاول
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظاهر المتبادر
من الآية على تقدير ان يكون بمعنى عدم التكون بالفعل مخصوص للملازمة المذكورة في الدليل هو انه لو كان
فيهما آلهة الا الله لما وجدتا بالفعل فيصح الملازمة المنع ظاهر بان يقال لا نسلم تلك الملازمة لان تعدد الآلهة
لا يستلزم الا امكان التمانع ويستلزم الاعم تعدد الصانع ای عدم كون احدهما صانعا كما صرح به هذا القائل
حيث قال لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولا شك في ان عدم كون احدهما
صانعا لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد بالآخر الصانع فالشارح اولا نبه الملازمة على الظاهر المتبادر
ومنعها فيكون قوله ای الشارح على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان
اريد بالامكان هو انه يمكن ان يجيب عن هذا الاستدلال بان لا يبنى النفي على الظاهر المتبادر منه وهو عدم التكون بالفعل
بل نفصله بان نقول اما ان يراد بالنفي عدم التكون بالفعل حتى يكون محصول الاستدلال هكذا لو كان فيهما آلهة
الا الله لما وجدتا بالفعل لكنهما موجودتان بالفعل فلم يكن فيهما آلهة الا الله واما ان يراد بالنفي امكان
عدم وجودهما وبطل فلم يكن فيهما آلهة الا الله وح يمنع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالنفي عدم التكون بالفعل
ويمنع انتفاء اللازم التي هو امكان عدم وجودهما وبطلانهما فكذلك اللازم على تقدير ان يكون المراد بالنفي
معنى آخر ای امكان عدم التكون ولم يمنع الملازمة على هذا التقدير لان صدقها بديهي ومنعها مكابرة فلا ذكر قلنا

ان الكل الاول منع على حمل الشارح على الظاهر المتبادر من مطلق تدبر قال الشارح العلامة سعد الملة والدين التفتازاني
في شرح المقاصد ان اريد بالفساد المذكور في الآية عدم التكون فتقرير البرهان على وجه يوجه هو ان يقال لو تعدد في السماء
والارض الالهة لامكان وقوع التمانع فيكونهما اي تعلق ارادة كل واحد من الالهين بايجادهما وتكونهما على تقدير التمانع
يجب فالتعدد مستلزم احد الامرين اما عدم التعدد وهو محال لانه خلاف المفروض الذي هو التعدد واما عدم تكونهما
واليه اشار الشارح بقوله لم تكون السماء والارض وذلك ايضا بط بالمشاهدة فانا نشاهد وجودهما فالتعدد
مستلزم الامرين الباطلين مح وانما قلنا ان تكونهما على تقدير التمانع مح لانه اي تكونهما على التقدير المذكور اما بالمجموع
القدرتين او بكل منهما على الاستقلال او باحدهما دون الآخر والكل بط اما الاول فلان من شان الالهة كمال
القدرة المنافية للاحتياج مع الغير واما بطلان الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بمعنى
استقلال كل واحد منهما بالايجاد واما بطلان الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين على السوية من غير رجحان وكلام الشارح احتمال
ان هو ان يقال لو تعدد الالهة لكان تكون الارض والسماء اما بالمجموع القدرتين او بكل واحد منهما او باحدهما
والكل بط فبطل التعدد من غير ان تعرض للتمانع بين الالهين ويرد عليه اي على ان هذا الترديد الواقع في
الدليل وهو مضمون قوله ان تكونهما اما بالمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما اما على تقدير التمانع الوضعي كما ذكرناه
في الاحتمال الاول في شرح المقاصد يرد منع الملازمة التي يجب على المستدل ادعاؤها وهي انها لو تعدد الالهة لكان تكونهما ووجودهما
على تقدير التمانع فلهذا كان المستدل لعلم يدع ذلك لم يلزم شيء من المحالات المذكورة وان قلنا انه يرد منع الملازمة
لان وجودهما وتكونهما على تقدير تعدد الالهة لا يستلزم وقوع ذلك التقدير بعقلا الاحتمال ان لا يكون بينهما تمانع
وتكونهما على تقدير تعدد الالهة لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عادة لا يجعل الملازمة قطعية قطعا والمفروض
انه كذلك ويرد عليه ان الشارح العلامة لم يدع ان الملازمة قطعية حتى يتوجه عليه ما اورده المحشي ولما ان يكون
الترديد الذي وقع في الدليل على الاطلاق من غير تقييد بالتمانع او نحوه كما ذكرنا في الاحتمال الثاني فيسلم الملازمة
لكن يمنع بطلان الثاني بالجميع لجواز ان يمكن اختيار الشق الاول من الترديد ولا فساد في قوله لان من شان الالهة
كمال القدرة قلنا كمال القدرة في نفسها هي من صفات الالهية وتعلقها بالايجاد امر يجب تعلق ارادته بايجاد ذلك الامر
على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وذلك الايجاب كما في افعال العباد عند الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه ذهب الى ان
افعال العباد يحصل بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد فيكون قدرته تعالى متعلقة بايجاد افعال العباد

كما

كما يجب تعلق ارادته تعالى به مع ان القدرة العبد مدخلا فيه ولا ينافي ذلك كمال قدرته تعالى وكذلك يمكن اختيار الشق الثالث
من الترديد ولا فساد فيه ايضا قوله فلانه ترجيح بلا مرجح اقول هذا انما يتم اذا كان الكل واحد منهما التي اوجدها بقدرة
وليس يجب ذلك بل يجوز تكونهما بوجه آخر بان يريد احدهما اي احد الواجبين الوجود اي وجود الارض والسماء
بقدرة الواجب الآخر او يفوض احد الواجبين الالهين بارادته تكوين الامور وايجادها كلها الى الاله الآخر
اي يريد احد الواجبين الالهين ان يوجد الاله الآخر جميع المكونات بقدرته وارادته ولا استحالة فيه بحسب النظر
الجليل وان كان النظر الدقيق يعده محالا كما لا يخفى على من له فطرة سليمة يرد عليه ان غاية ما لزم من ذلك ان
لا يكون مقدمات الدليل قطعية وليس ذلك بمحذور لان الشارح العلامة لم يدع ذلك كما مر والتحقيق الذي لا محيد عنه
في هذا المقام هو انه لو حمل مضمون البرهان المستفاد من الآية الجلية الكريمة على دليل نفي تعدد الصانع مطلقا
سواء كان مؤثرا في الارض والسماء او لا فالظاهر انه لا يفيد القطع واليقين على نفي تعدد الصانع مطلقا لكون
مقدماتها ظنية قابلة للمنع كما علمت بل هي حجة اقناعية تفيد الظن والاعتقاد الراجح على المطلوب على ان
الآية محمولة على نفي تعدد الواجب بالذات مطلقا سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان صانعا مؤثرا او
غير مؤثر والملازمة قطعية كما ذكره في ذيل تلك الحاشية لكن الظاهر المتبادر من الآية انها مسوقة للدلالة
على نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى فيهما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا اذ لا شك ان ليس المراد بكونهما فيهما التمكن فيهما لاستحالته على الله تعالى فالمراد انه لو كان المؤثر فيهما
آلهة غير الله تعالى لفسدتا فالحق ان الملازمة قطعية لان تاثير المتعدد فيهما اما ان يكون على سبيل التوارد
بان يكون كل واحد من المتعددين علة مستقلة لهما او على سبيل الاجتماع او التوزيع والاول بط بالبداهة
او بما ثبت من امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فثبت ان تاثيرهما فيهما اما على
سبيل الاجتماع بان يكون مجموعهما من حيث هو مجموع علة تامة لكل مؤثر فيهما او على سبيل التوزيع و
التقسيم بان يكون مجموعهما المؤثر في بعض من الارض والسماء اله وفي بعض آخر منهما اله آخر فيلزم اما
انعدام الكل من الارض والسماء ان كان التاثير على سبيل الاجتماع او انعدام البعض من الارض والسماء
ان كان التاثير على سبيل التوزيع وهكذا الانعدام للكل عند عدم كون احدهما اي احد الالهين صانعا
مؤثرا لانه جزء علة تامة للكل على التقدير الاول او علة تامة للبعض على التقدير الثاني فينتفي المعلول اي
لا يوجد هذا المحسوس عند عدم كون احدهما صانعا كلا ان كان المؤثر المجموع او بعضا ان كان لكل واحد علة

لبعض ما يرد عليه ان غاية ما لزم من الدليل المذكور ان التعدد يوجب فساد العالم وانتفاء هذا المحسوس وهو لا يلزم
منه انه التعدد يوجب الفساد في العالم وانما يلزم ذلك لو ثبت ان التعدد يوجب عدم كون احدهما صانعا وهو لم يثبت
بعد فلا يفيد الدليل المذكور شيئا من مراتب العلم فضلا عن ان يفيد القطع واليقين فان قيل لا حاجة في اثبات
المدعى الى اثبات امرين مذكورين ان تم ذلك لان محصول الاستدلال ح هكذا لو كان المؤثر فيهما آلهة غير
الله لفسدتا بانتفاء احدهما رأسا وبعدم كون احدهما صانعا لكن التالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلان
من ان التأثير اما على سبيل الاجتماع او التوزيع والكل بط اما بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة ان انتفاء تعدد
الصانع الواجب لا يوجب فساد العالم وانتفاءه قلنا لو سلمنا الملازمة لنا ان لا نم بطلان التالي ودعوى الضرورة
في امثال هذا المقام لا تغني عليلا ولا تسقي غليلا ويمكن ان يوجه الملازمة التي منطوقة الآية الكريمة بحيث يكون قطعية
وتفيد نفي تعدد الصانع على الاطلاق سواء كان على وجه الصنع والتأثير اولا وهو لب التوجيه المذكور
ان يقال معنى قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هو انه لو تعدد الاله الواجب الوجود لذاته لم يكن العالم
الذي هو عبارة عن السماء والارض وما فيهما وما بينهما ممكنا في نفسه فضلا عن ان يخرج من العدم الى الوجود فيكون
حادثا والتالي اي عدم امكان العالم بط بالبداهة فالمقدم اي تعدد الواجب مثله او نقول في بيان الملازمة وهي
استلزام التعدد عدم امكان العالم بقوله والا اي وان لم يكن التعدد مستلزما لنفي الامكان بل امكان العالم مع تعدد
الآلهة لامكن التمانع في العالم والتمانع مستلزم للعجز القادر المختار واجتماع الضدين وارتفاعهما بطريق
منع الخلو والكل محال والمستلزم للمحال محال فالتمانع محال فالتعدد المستلزم لامكان المحال محال فثبت ان التوحيد على تقدير
فرض التعدد مع فثبت انه على تقدير فرض التعدد يجب ان لا يكون العالم ممكنا وهو ملخص بصدده ثانيا تم كما قلنا ان
التعدد لو لم يكن مستلزما لعدم امكان العالم لامكان التمانع فيلزم من بطلان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين التعدد اي
تعدد الآلهة وامكان وجود شيء من الاشياء ما او عدمه فاذا فرض التعدد يلزم ان يكون التمانع المستلزم للمحال والا اي
وان امكن شيء ما من الاشياء مع فرض التعدد لامكن التمانع لان امكان التمانع لازم لامكان الشيء وفرض تعدد الآلهة
مرتب عليه انا لا نم ان التعدد المستلزم لامكان المحال محال وانما يلزم استحالة التعدد اذا استلزم المحال نفسه وليس كذلك بل
يستلزم امكانه والمحال هو المستلزم للمحال دون المستلزم لامكانه ولو سلم فنقول ان المحال على قسمين احدهما الممتنع بالذات القسم
الممكن بالذات والثاني الممتنع بالغير الذي هو قسم من الممكن والمحال الذي هو المستلزم لامكان المحال بالمعنى الاول اي الممتنع بالذات دون
المستلزم لامكان المحال بالمعنى الثاني اي الممتنع بالغير فان المستلزم لامكان الممتنع بالغير لا يصير محالا والتمانع المذكور لما منع

لكان ممتنعا بالغير لا الممتنع بالذات فالمستلزم لامكانه لا يصير محالا فلا يفيد الدليل المذكور على هذا الوجه الذي قرر المحشي
شيئا من المط فضلا عن ان يكون الملازمة قطعية مفيدة لنفي تعدد الواجب على الاطلاق الا ان يقال اقتضاء ذاته
تع صفاته الازلية بالايجاب يستلزم امكان عدمها المستلزم للمحال الذي هو عدم الواجب مع ان الاقتضاء المذكور ليس بصحيح
كما ذهب اليه اهل الحق اقول الحق الحقيق بالتحقيق هو ان الآية الكريمة برهان على نفي تعدد الواجب الوجود لذاته
سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية والمراد بالفساد الانتفاء بالفعل و
محصول الملازمة المستفادة من الآية هو انه لو تعدد الواجب الوجود لذاته لانتفى الارض والسماء وما بينهما من الممكنات
لكن الانتفاء بط فالمقدم الذي هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان والامكان
يوجب انتفاء الواجب وانتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات اما ان التعدد والكثرة يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار
المحل واما باعتبار التجزية والانقسام والكل محال على الواجب الوجود لذاته لما بيناه في رسالتنا المسماة بالتوحيدية في ازالة
الاطلاع عليها فليرجع اليه واما ان الامكان يوجب انتفاء الوجوب الذاتي فظ لا يحتاج الى البيان واما انتفاء الواجب
يوجب انتفاء الممكنات بلا ريب فلان تنتهي سلسلة الممكن ما لم ينته الى الواجب لم يوجد هذا مجمل ما قصدناه في هذا المقام فان كنت
ذكيا كفاك هذا والا فالبليد لا ينفع التطويل ولو تليت عليه التورية والانجيل هو الاول ومنع انتفاء اللازم ان اريد
بالامكان لو اريد باللازم في القياس المستفاد من الآية عدم التكون اي عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة التامة
لا صح بعيد محصل الاستدلال هكذا لو تعدد الآلهة فيهما لامكن عدم تكونهما مع وجود العلة التامة لكنه اي اللازم اي امكان
عدم تكونهما مع وجود العلة التامة بط لان تكونهما مع وجود العلة واجب بالضرورة ليتم الاستدلال علم توجه عليه
ح من المنع اي منع الملازمة ومنع بطلان اللازم وحصل الامر المراد من غير تصور وارد لكنه اي لكن ارادة
عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة من اللازم المذكور في القياس المذكور بعيد جدا لانه تقدير بلا
امارة وتجويز بلا قرينة يدل عليه انه الدليل المذكور مع ذلك التجويز والتجوز ايضا لم يسلم عن منع انتفاء اللازم اذ
لقائل ان يقول لا نم ان عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة محال قوله لان تكونهما مع وجود العلة واجب بالضرورة
قلنا مسلم لكن لا ينافي امكان عدم التكون بحسب الذات لان وجود علة امكان بالذات والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب
الابدي ان وجود صفات الواجب مع علتها التامة التي هي ذاته تع واجب بالضرورة بالنسبة الى تلك العلة مع ان
عدمها مع وجود علتها التامة ممكن بالامكان الذاتي بمعنى ان وجودها ليس بضروري بالنسبة الى ذاتها وكذا
عدمها فعلم ان الضرورة بحسب الغير لا ينافي سلب الضرورة بحسب الذات هو الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء

النفي في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فلا يكون الآية حينئذ تاماً على توحيد الواجب ونفي الشركة عنه تعالى وكيف
فانهما انما يعتبر بعد تمام عليه افادة معنا انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد ذكره لكن لعلها كما هو مقتضى اللفظ وليس
الآن انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ثم انتفاء الفساد امرين مفروضين فيه فكيف يعلل الكل اى انتفاء
النفي بالاول كما هى بانتفاء التعدد بحسب الزمان الماضي والحال ان المقصود في هذا المقام اى في اثبات التوحيد بيان ان
تحقق الانتفاء الاول اى انتفاء التعدد بحسب جميع الازمنة والاوقات ماضيا كان او مستقبلا او حالا معلل بدليل
تحقق الانتفاء الثاني اى انتفاء الفساد يعني ان المقصود في هذا المقام بيان ان انتفاء التعدد معلل بانتفاء
الفساد واين هذا من ذلك **هو الاول** وقد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة
على تعيين الزمان والمراد هنا هو هذا المعنى فيتم البرهان وعدم الدلالة على تعيين الزمان الماضي لتمام الاستدلال و
حصول المقصود ايضا كما يكون حاصلا مع عدم دلالة تعيين الزمان وذلك لان مضمون الآية يصير هكذا لو تعدد
الواجب فيهما في الزمان الماضي لفسدتا فيه لكنهما لم تفسدا فيه فلم يتعدد فيه فيستفاد من الآية نفي التعدد في الزمان
الماضي لم يتبين تعدد في الزمان الحال والاستقبال والا لصار حادثا حيث لم يوجد في الماضي ثم وجد في المستقبل والحال
لا يجوز ان يكون الآلهة حادثا لما مر من ان الآلهة واجب الوجود بالذات **هو الاول** وقع في كلام بعضهم ان الواجب و
القديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فمعنى هذا ظاهر عدم استقامة قول الشارح العلامة
في شرح الصحائف صحيح حيث قال والقديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم من خواص الالوهية واما بمعنى عدم المسبوقية
بالغير فهو نفس الالوهية مرادف لوجوب الوجود للقطع بتغاير مفهومي وجوب الوجود وعدم المسبوقية بالغير قال
المحشي اعترض الشارح العلامة لا يرد على ذلك البعض لانه من قدماء المتكلمين وهم يريدون بالترادف التساوي
في المفهوم فمعنى قولهم ان الواجب والقديم مترادفان انهما متساويان في المفهوم بمعنى ان كل ما صدق عليه مفهوم الواجب
صدق عليه مفهوم القديم وكل ما صدق عليه مفهوم القديم صدق عليه مفهوم الواجب فلا يستقيم كلام ذلك البعض
من غير شائبة نقصان يرد عليه المحشي ان صح هذا النقل منهم توجه القول بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين
لمعنى واحد بعينه كالليث والاسد مثلا لان الترادف بمعنى التساوي لا يتحقق الا بين مفهومين متغايرين ولو في الذهن
ولا شك انه لا تغاير بين مفهومي اللفظين الموضوعين لمعنى واحد بعينه مع انهم قائلون بالترادف بينهما كما يشهد به
تتبع كلامهم فالصواب ان يقال انهم يريدون بالترادف المساواة التي هى اعم من الاتحاد في المفهوم والتساوي من
المفهومين فالمترادفان عندهم يشمل المفهومين المتساويين واللفظين الموضوعين لمفهوم واحد فكان الكلام في

كلام

كلام من قال ان الواجب والقديم مترادفان نعم مما ذكرناه ان ما قاله في التبصرة من ان الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بنى الكل منهما منهوما على هذا لا يفيد ما ادعاه المحشي من ان الترادف
عندهم بمعنى التساوي لجواز ان يكون الترادف عندهم اعم كما ذكرناه فلا يدفع ما ادعيناه كما لا يخفى عليه من له
طبع وقاد وذهن نقاد **هو الاول** تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على كلامهم هذا ان
كان يحمل لا على ما هو المتبادر من ظاهره انه يجيء من الصفة بواجب الوجود لذاته لان كل صفة محتاجة الى موصوفها
ولا شيء من المحتاج بواجب الوجود لذاته فكيف يكون صفاته تعالى واجبة لذاته واما لو كان محمولا على ما يجيء من
تاويله فلا اشكال والتاويل الآتي هو ان المراد بقولهم صفاته تعالى واجبة لذاته انه واجبة لذات الله تعالى لا انها واجبة
لذاتها اى لذات الصفات **هو الاول** اذ لا نعني بالمحتاج الا ما يتعلق وجوده بالغير شيء آخر هذا الكلام من حنافى
المتكلمين يدل على ان وجود الصفة القديمة لصفات البارى لا يتعلق باي شيء من الاشياء وموصوفه صفاته القديمة
بمنع لحيثية لا يكون الاحر لاله بينه وان قال ابو اسحاق المتكلمين ان القديم الملحوظ في كلام في تقرير الدعوى
هو القديم بالذات والصفات ليست كذلك اى قديمة بالذات ودليلنا انما يقوم على وجوب القديم بالذات دون مطلق لم يتجه
حكمهم بوجوب الصفات القديمة لانه لا يقوم عليه البرهان بل البرهان قائم على نفي وجوبها يرد على المحشي ان قولهم بان
صفات الواجب تعالى واجبة لذاته مأول كما سيجيء فلا اشكال ولا يوجب الجهل ايضا **هو الاول** بان كل صفة فهى باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة واما ما قيل من انه لو جاز ان يكون بقاء الشيء عينه لجاز ذلك في الاعراض ايضا بان يكون باقية
ببقاء هو نفس تلك الاعراض فلا يصح قولهم انها متجددة بتجدد الامثال غير باقية والا لكان البقاء صفة زائدة على
ذات البارى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فلا يرد على القائل بان بقاء الصفات الازلية عينها لان العينية يستدعي امتناع
الانفكاك بين البقاء وموصوفها وذلك انما يتصور في الصفات الازلية القديمة دون الحادثة لان الحادث في الزمان
الاول للحدوث متحقق موجود ولم يكن فيه بقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني للوجود لان البقاء اما
الوجود في الزمان الثاني او استمرار الوجود على التقديرين لم يتحقق البقاء في الزمان الاول مع ان الموصوف به متحقق
فيه فثبت الانفكاك المنافي للعينية فعلم مما ذكر ان بقاء كل اى بقاء الاعراض الثابت بالبرهان حدوثها لا يجوز ان
يكون نفس تلك الاعراض بل يجب ان يكون غيرها لجواز انفكاكه اى البقاء عنها حال الحدوث فانها فيه متحقق بدون
البقاء لان البقاء انما يتحقق في الزمان الثاني يرد عليه انه لو تم هذا لصح اطلاق البقاء على صفات الواجب تعالى بان يقال
العلم باق والقدرة باقية الى غير ذلك وذلك يرتبط بالمذهب على انا نقول يوجب فكل شيء كان في البقاء الذي هو

هو عين كل واحد منها وذلك يوجب اتحاده في تمام الماهية ونفس الحقيقة وهو ظاهر البطلان وثانيها فصح ما عندهم فان
اجيب عن هذا الايراد بان ليس المراد بالنفسية كونها عينها عين حقيقة الاثر بل بمعنى ان عينها غير لازم وان
كانا متغايرين في الذهن كالضاحك بالنسبة الى الانسان فان الضاحك متحد مغاير له لازم مع انه ليس نفس حقيقته
قلنا نفسية البقاء بهذا المعنى لا توجب امتناع الانفكاك فلا تنافي بقاء الحوادث في الاين ان الكاتب بالفعل عين الانسان
بهذا المعنى مع انه ينفك عنه فيجوز ان يكون البقاء عين الحوادث في وقت وينفك عنها حال الحدوث ايضا يرد على
اصل الدليل وهو قوله لانفكاكه عنها حال الحدوث ان هذا انما يتم في الاعراض الى وقت واما الاعراض القديمة كحركات
الافلاك وتخيلها دائما مغايرة لها فلا يتم فيها قال المحشي لكن يرد على القول بان البقاء نفس الصفة ان البقاء مضاف الى
صفة هو عينها وان الصفة الباقية مضافة اليها يقال بقاء العلم وبقاء القدرة الى غير ذلك بالاضافة فيكون
المضاف نفس المضاف اليه يرد عليه ان الاضافة لا تستدعي التغاير بالذات والتغاير بالاعتبار يتحقق بين الشيء ونفسه
الا يرى ان الحيوان الناطق نفس حقيقة الانسان مع ان المغايرة بينهما متحقق لا شبهة فيه فان اجيب عن الاعتراض الذي
اورده المحشي على القول بنفسية البقاء بانهم ارادوا بكونه اي بكون البقاء نفس الصفة عدم الزيادة عليها يجب
الوجه الذي يرجع وان كانا متغايرين في الوجه الذي هي على ما يجيء في الشرح في بحث التكوين من ان ما قال
ان التكوين عين المكون ارادوا ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه
بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يريدوا ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحال فحينئذ يجوز ان يكون الاعراض
الحادثة باقية ببقاء هو نفسها بهذا المعنى والنفسية بهذا المعنى لا توجب امتناع الانفكاك حتى تنافي الانفكاك
حال الحدوث فلم لم يجوز ذلك قلنا لا يتحقق النفسية بهذا المعنى في الاعراض ايضا كما جوز طوفي الصفات القديمة ام
تجد نظيره في الاعراض هو الاول لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع
والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات
يعني ان تصور الواجب الوجود لذاته بعنوان انه محدث للعالم الذي هو عبارة عن جميع ما سواه اي ما سوى الله
تعالى من الموجودات على النمط البديع والنظام المحكم المشاهد في ترتيب الافلاك والعناصر وتركبها على
انحاء مختلفة ووضع كل شيء بحيث يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات التي هي الحياة والقدرة والعلم وادراك المسموعات
وادراك المبصرات والارادة بديهيا محصوله ان الحكم بان محدث العالم على الوجه المخصوص متصف بالصفات

المذكورة

المذكورة بديهي والبداهة نشأت من تلك العنوانات حتى لو جعلنا الحكوم عليه الذكري في القضية المذكورة الواجب
الوجود لذاته او مبدأ الممكنات لصار الحكم نظريا فلا يرد عليه ما يقال ان حكمكم هذا لو سلمنا بداهته وصحته
انما يدل على اتصاف المحدث للعالم الذي هو على النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة
والنقوش المستحسنة بالصفات المذكورة دون اتصاف الواجب الذي ينتهي اليه سلسلة الممكنات لجواز المعصية والافلا
مع انه لم يثبت بعد لانه يحتمل ان يكون في الوجود امر سوى الواجب بالذات ولا يدخل في العالم الجسماني الذي يشاهد
فيه الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة والنمط البديع والنظام المحكم ويكون فاعلا مختارا موصوفا بالصفات المذكورة واجبا
وغيرهما صادرا عن الواجب بالذات بالايجاب محدثا للعالم المحسوس المشاهد اصالة بالذات او والواجب الوجود بالذات
محدثه اي العالم المحسوس بواسطة هذا الوسط المختار الصادر عنه بالايجاب ولا فساد في ان ايجابه اي ايجاب الامر
بالايجاب ليس باختيار والقصد بل بالذات فلا يدل على ان اتصاف الواجب بالذات بالعلم ولا على اتصافه بغيره اي غير
العلم من الصفات المذكورة فلا يتم التقريب وانما قلنا ان الاعتراض المذكور لا يرد لان ذلك الوسط المذكور في الاعتراض
من جملة العالم الذي هو عبارة عما سوى الله تعالى بالضرورة الثابت بالبرهان انه حادث بالزمان بجميع اجزائه فيكون ذلك
الوسط ايضا حادثا بالزمان فلا يصح ان يصدر عن القديم بالايجاب لان الاثر الموجب القديم ليس الا قديما والا لزم تخلف
المعلول عن علته التامة كما مر يرد عليه انا لا نسلم ان اثر الموجب القديم ليس الا قديما قوله والا لزم تخلف المعلول عن
علته التامة قلنا ممنوع وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه وايضا لا يخفى عليك انه
اي القول بان الوسط المذكور من جملة العالم الثابت بالبرهان هو انه حادث بالزمان بجميع اجزائه انما يتم اذا لم يقتصر
على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات بل يثبتوا ان جميع ما سوى الله تعالى من الماديات والمجردات الاجسام
والاعراض فالجواهر والنفوس والعقول المجردة كلها حادثة بالزمان وقد عرفت انهم اقتصروا على بيان حدوث العالم
بجميع اجزائه المعلومة ووجود المجردات خصوصا وجود العقول العشرة غير ثابت عندهم ولو سلم ان غرضهم تعلق
ببيان حدوث الكل فلا نسلم دلالة دلائلهم على مدلولاتها وقد عرفت ذلك فيما سبق وقد استوفينا الكلام في رسالتنا
المسماة بالدرية فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها ثم نقول ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في
عنوان القضية المذكورة انما يكون لاجل ان له مدخلا في بداهة الحكم المتعلق بتلك القضية والا لم يحتج الى الاعتبار
ذلك لان الاثبات اتصافه تعالى بالصفات المذكورة لا يتم ذلك الاثبات بدون ذلك الاعتبار فانه يمكن ان يستدل بحدوث
العالم على اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار بان يقول انه تعالى صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم

تبكم الصفات نعم لو ثبت ان المحدث الذي لا ينتهي الى الواجب سلسلة الممكنات ... بالمعجزات والمسموعات وغيرها

قوله

انما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب والايلام تخلف المعلول عن تمام علته حين وجد
في الازل العلة دون المعلول بل عليه انه هذا لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تع
بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه او يبين امتناع ان يكون
موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث او حركة سرمدية يكون اجزاؤها الحادثة
شروطا ومعدات في حدوث الحوادث ولم يتبين شيء منها بعد والدلائل المذكورة لاثباتهما مدخولة وقد استوفينا
الكلام فيه في الحواشي واذا ثبت اتصافه تع بالقدرة والاختيار ثبت اتصافه بالعلم والحياة لان كل قادر
مختار عالم لان ايجاد الشيء بالقصد والاختيار فرع التصور بالضرورة ويثبت ذلك اتصافه تع بالسمع
اي ادراك المسموعات والبصر اي ادراك المبصرات لان الله تع يوجدها بالقصد والاختيار فلا بد من تصورها لا يقال
هذا لو تم لدل على اتصافه تع بالشم والذوق واللمس وغير ذلك من الحواس الباطنة تع الله عن ذلك علوا كبيرا
لانا نقول غاية ما لزم من ذلك اتصافه تع بادراك المشمومات وللمذوقات والملموسات وغير ذلك وليس لكم منع صحة
اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس وغير ذلك على الله تع وهو ليس بلازم مما ذكرنا وعدم صحة اطلاق
الشام والذائق واللامس بمعنى مدرك المشمومات والمذوقات والملموسات ليس من جهة ان ذلك الاطلاق مستلزم
للنقص عقلا بل من جهة عدم ورود الشرع بذلك وكل عالم حي اذ لا نعني بالحي الا صفة توجب العلم ولا
كلام ان الشارح مشى بان تصور الواجب بالعنوان المذكور يجعل الحكم بثبوت السمع والبصر بديهيا حيث
اطلق الصفات في قوله لا يكون بدون هذه الصفات بحيث يعم السمع والبصر ايضا لكن دلالة الاحداث على
الوجه الاتيان عليهما اي على اتصافه تع بالسمع والبصر تامل فيه قد عرفت وجه الدلالة فتامل وتدبر لا يقال
الوجه المذكور مبني على نفي المغايرة بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات وهو مذهب غير
القائلين بالمغايرة لا تتم وجه الدلالة لانا نقول القول بالمغايرة وان كان مشهورا من الاشاعرة لكنه ليس
بلازم على ما صرح الشيخ ان الحق الاشعري كما صرح ان مالك تع **هو الاول** هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى
زايد على وجوده وكذلك مبني على ان هذا الامر الزائد الذي هو البقاء امر موجود صفة في نفسه
بل على ان يكون موصوفا صفة بكونه عرضا عندهم فان الاعراض عندهم من الموجودات الخارجية دعوى كونه
البقاء زايدا بل على الوجود لاحتياجهم ايضا كما ان كونه زايدا **هو الاول** كذلك في اوصاف الباري تع بمعنى
ان الشارح العلامة بقوله كذلك في اوصاف الباري اي تغير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في قيام اوصافه

بذاته

٧٩

بذاته اي التعريف غير شامل لقيام صفات الواجب فلا يكون جامعا لجميع افراد القيام فيكون فاسدا لان من شرايط
التعريف ان يكون المعرف به على كلام المحشي ان لفظ مطرد لا يكون في موضعه لان الاطراد التلازم في الثبوت
اي متى وجد التعريف وجد المعرف فعدم شمول التعريف لجميع افراد المعرف لا يخل بالاطراد والمانعية بل انما يخل
بالانعكاس والجامعية فالصواب ان يقال غير منعكس وتفسير الاطراد بالشمول كما فعله ارتكاب تجوز من غير
قرينة وهو مع ذلك بعيد جدا وقد يدفع النقض المذكور بان التعريف المذكور انما يكون لقيام الوصف لا المطلق
القيام الشامل لقيام الصفات الواجب بذاته تع ايضا ولا شك ان اوصافه تع ليست اعراضا عند متكلمي
القيام ولهذا حكموا ببقائها اي اوصافه تع وعدم بقاء الاعراض فح وح قيام اوصافه تع عن تعريف قيام
الوصف لا يخل بانعكاسه كما لا يخفى **هو الاول** وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد
الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض هذا الكلام من الشارح تع لف اجمالي لحجة المتكلمين على امتناع بقاء الاعراض
ورد كلامهم عليه وحاصله اي حاصل ذلك الرد هو ان ما ذكره اي المتكلمون من الاستدلال على امتناع بقاء
الاعراض مستند لا في مقابلة الضرورة لان ضرورة العقل شاهدة ببقاء الاعراض كما تدل لهم على انتفيه مصادم
للبديهي والمصادم للبديهي مردود ساقط عن درجة الاعتبار والمحشي رحمه الله نبه على ان الحكم ببقاء الاعراض
ضروري بان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فانهم قالوا ان الاحكام باقية والحكم بذلك ضروري
وعدم بقائها اي عدم بقاء الاجسام ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فان هذين العدمين متساويان
في الموئنة والجهالة اي ليس احدهما اجلى من الآخر واظهر عند العقل ويلزم من تساوي العدمين في الجلاء والخفاء
تساوي الملكتين اي بقاء الاجسام وبقاء الاعراض في الجلاء والخفاء ولا نزاع في ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري
عند العقل لا يحتاج في الجزم ببقائها بعد تصور اطراف الحكم الى شيء اصلا فيجب ان يكون الحكم ببقائها ضروريا
عند العقل ايضا ولا يكون هو ذلك الحكم بعد تصور اطرافه محتاجا الى امر اصلا **هو الاول** واراد به
الماهية الممكنة فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا والا لم يصدق عليه انه ماهية ممكنة لو وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وايضا يلزم ان يزيد وجوده على ماهيته لان كل ما يكون له ماهية كلية يكون الوجود زايدا عليه
كما تقرر في موضعه ووجود الواجب عين ذاته تع عندهم فلا يكون الواجب بالذات جوهرا عند الحكماء ايضا
هو الاول وفيه نظر للقطع بتغاير المعاني والمفهومات التي وضعت الالفاظ المذكورة بازائها فان لفظ الله
تع موضوع للذات المتخصص الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج

مبيعا

ثم وجعل المعنى حلقا القديم موضوع بازاء ما لا يكون بالعدم وبالغير نعم فرق بينهما ايضا لاثم ان
الاذن الشرعى باطلاق الشيء على الله تع اذنا باطلاق ما هو مرادفه ولازمه بل اطلاق كل لفظ عليه تع
محتاج الى الاذن الشرعى بخصوصيته والمرادفة والمساوات واللزوم وغير ذلك غير مفيد فى صحة الاطلاق و
كيف لا يكون الامر كذلك وقد يكون ان المرادف للشيء ولازمه موهمين للنقص والنقصان ولا شك
فى عدم صحة اطلاقه اى الاطلاق الموهم للنقص على الله تع كلا اطلاق الجسم والجوهر حين وصفا للقائم بذاته
والموجود لا فى موضوع واريد بهما لكونهما موهمين للتركيب والتحيز اللذين هما نقص بالنسبة الى الله تع
وان جاز اطلاق مرادفهما اى القائم بذاته والموجود لا فى موضوع وكذلك تجوز اطلاق مثل خالق كل
شيء ويا خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاقه مثل اللازم عليه وكذلك تجوز اطلاق الجواد عليه
تع بخلاف السخى وقيل بيان ان الاذن الشرعى بالشيء على الله تع لا يكون اذنا بمرادفه ان الطبيب لا تجوز
ان يطلق عليه تع مع انه مرادف ان الشافى اذون الاطلاق عليه تع وليس مثل البيان شيء لانهما اى لفظ
الطبيب والشافى ليسا بمترادفين فان المعنى الذى وضع لفظ الطبيب بازائه هو العالم بالطب والذى وضع
لفظ الشافى بازائه هو من يفيد الشفاء واين هذا من ذاك **هو الاول** وباعتبار انحلاله اليه تبعضا
وتجزيا ظاهر هذا الكلام مشعر بانه لا فرق بين التبعيض والتجزى لكن ليس الامر كذلك فان التبعض اعم
من التجزى لانه يعتبر فى التجزى كون ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب كانحلال الجسم البسيط الى الاجزاء التى
لا يتجزى التى تركب الجسم منها وكانحلال الجسم المركب الى العناصر التى تركب هو منها بخلاف التبعض فانه لا يعتبر فيه كون
ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب فانحلال مقدار معين من الماء مثلا الى مقدارين معينين تبعيض وليس
بتجزى لان تركيبا من الماء المذكور ليس من المائين المذكورين **هو الاول** لان معنى قولنا ما هو من اى جسم هو ذكره
هو ابو يعقوب يوسف السكاكى فى المفتاح فى بحث الالف حيث قال يسئل بما عن الجنس تقول ما عندك اى اى اجناس
الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اى اى اجناس الالفاظ
وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم اى اى اجناس الكلمات هو وجوابه الكلمة الدالة على معنى فى نفسه غير مقترن باحد
الازمنة الثلثة وكذلك صرح بذلك غيره اى غير السكاكى من علماء المعنى وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تع لا ستلزامه
التجانس الذى توجب التمايز عن المجانس بفصول متقومة فيلزم التركيب نعم لما كان للفظ ما هو معان اخر اخص
من المذكور مثل السؤال عن الحقيقة النوعية الذى هو من مصطلح المنطقيين وانما قلنا ان هذا المعنى اخص

من المعنى المذكور لان المراد بالجنس كما يشعر من عبارة السكاكى التى نقلناها هو الجنس اللغوى ان مثل الانواع
الحقيقية وغيرها من الاجناس دون الجنس المنطقى او مباين للمعنى المذكور مثل السؤال عن الوصف بقولنا ما
زيد وجوابه الكريم ونحوه وفى الحديث سيروا فقد سبق المفردون قيل ما المفردون يا رسول الله فقال
الذاكرون الله كثيرا والذاكرات وهذا المعنى ايضا صرح به السكاكى ولا يتعلق غرضنا بذكره كما نبه على هذين المعنيين
لانه يوجب ان يكون له تع ماهية نوعية وحقيقة كلية وذلك مستحيل على الله تع لكونه مستلزما للامكان المنافى
للوجوب الذاتى كما تقرر فى مكانه وقد بيناه فى الرسالة التوحيدية واما اتصافه تع بالماهية بالمعنى الثالث
وان جاز عقلا لكن لما كان موهما للنقص حيث يتبادر العقل منه الى طلب الحقيقة النوعية او طلب الجنس يجب
الاحتراز عنه كما لا يخفى لكن يرد على الاستدلال على نفى اتصافه تع بالماهية بالمعنى الاول ان يقال الجنس
المعتبر فى الماهية بالمعنى الاول هو جنس اللغوى العام للاجناس والانواع كما مر لا الجنس المنطقى الاخص وانما
قلنا ان اللغوى اعم من المنطقى لانهم اى اهل اللغة يعدون البشر مثلا جنسا مع انه لا يصدق عليه الجنس المنطقى
لانه النوع السافل عند المنطقيين فاذا تقرر ان الجنس اللغوى شامل للانواع ايضا ولا يتحقق جزء الماهية ظهر
ان اتصافه تع بالماهية بالمعنى الاول لا يوجب التركيب لجواز ان يكون المطلوب هو الحقيقة دون الاعم المشترك الذى
يلزم التركيب **هو الاول** والبعد عبارة عن امتداد بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء يعنى ان
البعد امتداد وهو جنس له نوعان القائم بالجسم والقائم بنفسه وذلك انما يكون عند القائلين بوجود الخلاء فهو
مذهب الاشراقيين فانهم ذهبوا الى ان الخلاء بعد موجود مجرد عن المادة مساو للمتمكن بحيث ينفذ فيه ابعاد
الجسم ويتحد بها واما عند المعلم الاول ارسطو العظيم وعند اصحابه اى ارسطو القائلين بان المكان هو السطح
الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى الناففين لوجود خلاء مجرد عن المادة فى الخارج
فليس له اى امتداد نوعان بل هو النوع الاول اى القائم بالجسم فقط فهذا التعريف المذكور فى الشرح
بالحقيقة تعريفان للنوع الموجود للبعد الموجود ولم يعرف ان فى البعد الموهوم الذى هو لاشى محض على
ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه المتكلمون من الاسلاميين لانه يعلم منه اى من تعريف الموجود كما ان البعد
الموهوم ايضا بالمقايسة فانه بعد موهوم يشغله الجسم ويملاؤه على سبيل التوهم بحيث لو لم يشغله
لكان خلاء **هو الاول** فيلزم قدم الحادث هذا اى لزوم قدم الحيز كما ذكر ان فى العلامة فى شرح المقاصد
مبنى على وجود الحيز لان القديم عبارة عن موجود لا يسبقه العدم كما ان الحادث عبارة عن موجود يسبقه

قوله على وجود الحيز لان القديم ... الموجود الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ...

العدم فكذلك لان القدم والحدوث من صفات الوجود على رأى المتكلمين وهو رأى مرجوح كما عرفت في الرسالة
السالفة خلافا لمذهب المتكلمين فبناء استدلالهم على ما هو مخالف لمذهبهم لا يخلو عن شائبة خلل وابهام يرد
عليه ان اختصاص القدم في الوجود انما هو مذهب بعض المتكلمين فان المحققين منهم كالعلامة الطوسي وغيره
ذهبوا الى ان القديم بل الحدوث ايضا يتصف بهما العدم والمعدوم على انا نقول لو قال المستدل اريد
بالقديم الازلي ولم يمنعوا اطلاق لفظ الازل على الاعدام لم يرد عليه اشكال تدبر هو الاول فيكون محلا للحوادث
يعني لو تحيز ولم يكن ذلك اي حصوله في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم اتصافه تعالى بالحوادث وهو الحصول في الحيز لا يقال
هذا انما يتم لو ثبت ان الحصول في الحيز موجود لان الحادث عبارة عن موجود يسبقه العدم كما مر ولم يثبت بعد
لانا نقول ان الحصول في الحيز من الاكوان الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاكوان من
الموجودات العينية عند المتكلمين فلو لم يكن الحصول في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم ان يكون الواجب محلا
للحوادث على تقدير كونه متحيزا بناء على كلام المحشي انه بظاهره يدل على ان الحصول في الحيز هو قسم واحد من الاكوان
الاربعة وفي شرح المواقف انواع الاكوان اربعة لان حصوله اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى
جوهر آخر او لا الثاني ان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة
واما الاول فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
ثم قال الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذا حاصلها كما علمت
عائدة الى الكون والمميزات امور اعتبارية ككونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق به وكامكان تخلل
ثالث بينهما وعدمه هو الاول اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا
فان قيل الحيز المجتمع للشيء الواجب ان ينطبق هو عليه وان لا يزيد عليه وان لا ينقص عنه بحيث لا يخلو
شيء من مكانه عنه وليس شيء منه خارجا عن المكان لا محالة لا يتصور عنه هذا الترديد المذكور فيكون
قيما حاصله التزديد المذكور لاظهار البطلان اي لاظهار بطلان تجزئه تعالى على جميع التقادير الممكنة والممتنعة
والا ففي ايضا قائلون بانه لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب الا في نفس
الامر ثم نقول هذا الدليل الدال على نفي التحيز عنه تعالى مبني على تناهي الابعاد والاجاز منع المقدمة القائلة
بانه لو ساوي الحيز لزم التناهي بان يقال لم لا يجوز ان يكون الحيز غير متناه وانه يساوي الباري الحيز الغير المتناهي
فلا يلزم التناهي نعم يمكن ابطال هذا الشق من الترديد بوجه آخر بان يقال لم لا يجوز ان يساوي

الجز

الحيز متناهيا كان او غير متناه والايلزم التناهي والتجزي اي هو فيما اذا كان الحيز غير متناه لكن الكلام
في لزوم التناهي بمجرد فرض التساوي يرد على المقدمة القائلة بانه ان نقص عنه لزم التناهي المنع فانه
على تقدير ان ينقص عن الحيز لا يلزم ان يكون متناهيا كما في الجوهر الفرد فانه متحيز وليس بمتناه لان التناهي
من صفات الكم بالذات او بالغير متصلا كان او منفصلا وليس للجوهر الفرد كم ولا يحكم هو الاول با
عتبار عروض الاضافة الى شيء اقول الجهة عبارة عن منتهى الاشارات الحسية او الحركة المستقيمة وقد يكون
حقيقة لا تتبدل بتبدل الاعتبارات كالعلو والسفل وقد يكون اعتبارية كالقدام والخلف واليمين
والشمال ولما كان اختلاف العلو والسفل بحسب الذات والحقيقة لا بد لها ايضا بحيث ان يكون امرين
مختلفين اما بالذات كالحدود والاطراف فان معين الفوقية هو السطح المحدب للفلك الاعظم ومعين السفلية
هو النقطة التي هي مركز العالم فان السطح مخالف للنقطة بالذات او يكون معينهما امرين مختلفين
بحسب الاعتبار والاضافة الى شيء وان كانا واحدا بالذات فان جهة الدار المبنية بين الدارين فقد يتعين
بها العلوية بالقياس الى جهة دار هي تحتها والسفلية بالقياس الى جهة دار هي فوقها فهي علو بالنسبة
الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها هذا شرح كلام الشارح في هذا المقام والتحقيق غير ما ذكره وهو
ان الجهتين المذكورتين لكونهما حقيقيتين مختلفين بالذات منشأ عدتهما غاية البعد التباعد موجودات
فلا وضع غير منقسمة على امتداد كما في الحركة لا تتخذ ان في خلاء ولا في ملاء متشابه بل في اطراف
ونهاية لا يتعين الا بالجسم الكري كما تقرر في الحكمة هو الاول اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد
الواجب والا فيلزم النقص والحدوث وجه ضعفه اي وجه ضعف هذا الدليل هو انا نختار الشق
الاول من الترديد اي اتصاف الاجزاء بصفات الكمال ونمنع لزوم تعدد الواجب من ذلك فان صفات
الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما من الارادة والحياة والسمع والبصر وغيرها ولا يلزم من تعددها
تعدد الواجب الا اذا ثبت ان تلك الصفات لا توجد الا في الواجب بالذات ولم يثبت بعد حيث عليه
انا نثبت ان الموصوف بصفات الكمال ليس الا الواجب الوجود بالذات بان من جملة صفات الكمال الوجوب الذاتي و
القدم والمتصف بهما انما هو الواجب الوجود بالذات بالضرورة فلو نوقش بان صفات الكمال لا يطلق الا على الصفات
الثبوتية فنقول المراد ههنا المعنى الاعم وايضا نثبت المقدمة المذكورة بان صفة الكمال هو العلم التام والقدرة
التامة والارادة التامة ونحو ذلك وهي اي الصفات الكاملة التامة لا توجد الا في الواجب الوجود بالذات

يرد على تلك المقدمة منع ظاهر فان كمالات العقول العشرة وصفاتها كما اعتقدها الفلاسفة تامة كاملة مع انها
ليست بواجبة اذ مختار الشق الثاني من الترديد اي عدم اتصاف الاجزاء وبصفات الكمال قولهم فيلزم النقص
والحدوث قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن الكل متصفا بها ونقصان الجزء لا يستلزم نقصان الكل من حيث
هو كل بل يرد عليه ان نقصان الجزء يستلزم حدوث الجزء وحدوثه يوجب حدوث الكل لا محالة **هو الاول**
واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فانه استدل على ثبوت الجهة بمثل قوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا
الحديث ومثل قوله تع تعرج الملائكة والروح اليه وعلى ثبوت الصورة بمثل قوله تع ويبقى وجه ربك
وقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وعلى ثبوت اليد بمثل قوله عم ان الصدقة تقع في كف الرحمن
وقوله تع يد الله فوق ايديهم **هو الاول** او يؤول تلك الدلائل بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة والنزول يحمل على اللطف والرحمة ومعنى الصورة الصفة من القدرة والعلم وغيرهما
ومعنى الوجه اليد والكف القدرة **هو الاول** وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في
جميع الاوصاف يريد انه رح ان هذا النص من صاحب الهداية يناقض ما يتبادر من ظاهر قوله فيها ايضا فلا
يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه من ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة مع انه صرح بان المماثلة لا
يحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف وليس ذلك الا التدافع والتناقض والتوفيق بين القولين وتطبيقهما
بما يجيء في الشرح من ان المراد المماثلة وان مرجع الوجوه في به المماثلة **هو الاول** نقض واقتصار الى المخصص
يرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان تعلق العلم بجميع المفهومات ممكنا ولا نجد ذلك لانه يجوز ان يكون بعض الامور
غير قابلة لتعلق العلم به فيمتنع التعلق به فلا يلزم النقص والاحتياج الى المخصص كما يكون الممتنعات كذلك بالنسبة
الى القدرة التامة الكاملة فانه يمتنع تعلق القدرة التامة بالممتنعات مع انه لا يلزم النقص ولا العجز يرد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات كما يشعر به قول المص ولا يعزب عن علمه شيء فان الشيء عندنا
الموجود وقولهم ان العلم بالشيء تابع لوقوع ذلك الشيء ولما ثبت عندنا حدوث ما سوى الواجب وان جميع الموجودات
صادر منه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالمراد فلا يتصف بالماهية الى
اوردها الخصم لانه لا يوجد بحيث تعلق علمه به وفيما فيه فلا نقل **هو الاول** لا يعلم بالجزئيات من حيث هي
جزئيات بل يعلمها من حيث كليات بدون التعينات المخصوصة والتشخصات المعينة كعلم المنجم العلم باحوال
النجوم والكواكب السيارة وانظارها ومنازلها واوقاتها ووقوعها بان في ساعة كذا خسوف وهذا العلم

مستمر قبل الوقوع ووقته وبعده لا يتغير بتغير الزمان ومرورها يرد عليه ان مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم
بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصيات الجزئيات لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه
لا يمنع من فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة خصوصية
المدرك الا ترى انك اذا رأيت شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصه بل تشك في انه انسان او فرس او غير ذلك
لا يمنعك ذلك الشبح عن فرض الشركة فيه واذا اخبرت امرا وعلمت لمخاطبك جميع ما يعرفه منه حتى صار المخاطب
عالما بجميع ما تعلمه منه لكن المخاطب ما رأى مكان ذلك الامر جزئيا عندك كليا عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه
واحد فانه يجوز ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين ويكون عند احدهما جزئيا بواسطة ان ادراكه
كذلك الا بواسطة الحس وعلى هذا يكون البارئ تع عالما بخصوصيات الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء
من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فيكون كلامهم محققا موكدا لما ذهب اليه المتكلمون
من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها فلا يصح تكفيرهم بانكار ما قالوا الحكماء ان علمه تع بها يمنع عن فرض
الشركة فيها بخلاف احساسنا بها ولم يقم دليل سمعي على ان علمه تع بها يمنع فرض الشركة حتى تستقيم تكفيرهم في ذلك
وان كانوا في خطاء فيه في دعوى جواز كون العلم بخصوصيات الاشخاص غير مانع عن فرض الاشتراك لان في
عدم شمول علم البارئ بجميع الاشياء والمفهومات التي امكن تعلق العلم بها ولزوم الكفر انما هو من الصورة الاول
هكذا حقق المقال ولا تصغ الى ما قيل ويقال **هو الاول** ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال هذه العبارة
مشعرة بان ايجاده تع الواحد انما يكون بالقدرة والاختيار عن الفلاسفة وذلك مخالف لمذهبهم فان ما تقرر
عليه رأي الفلاسفة هو ان الواجب الوجود بالذات اوجب الواحد الذي هو العقل الاول بطريق الايجاب
والالزام بمعنى ان ايجاده تع من لوازم ذاته تع فيمتنع خلوه عنه والقدرة بمعنى الايجاب لان القادر هو
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك بمعنى انه متمكن من الفعل والترك اي يصح منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة فليس
منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه لانا نقول للقدرة معنيان احدهما ما ذكرته والثاني انه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ومنافي الايجاب هو القدرة بالمعنى الاول اي بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل
الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تع كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ

سبحانه وتعالى هو الاول يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب لصحة انه ان اريد ان كل واحد منها يدل
على معنى زائد على ذاته تعالى في نفس الامر والخارج فهو ممنوع وان اريد ان هذا انما يدل على زيادة المفهوم منها على ذاته
في نظر العقل والتصور فهو مسلم وكلام حق لكن لا كلام فيها اي في الزيادة بحسب التصور لانه متفق عليه ولا نزاع لاحد
فيه وانما الكلام في زيادة تلك على ذاته تعالى بحسب الخارج ونحوه في الخارج مغايرته بالذات والحقيقة ولا يدل حمل
المشتقات على موصوفاتها عليها اي على مغايرة مفهوماتها لموصوفاتها تغايرا بحسب الذات والحقيقة هو الاول و
ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له يرد عليه انه ان اريد اقتضاء ثبوت المأخذ في
نفس الامر بحسب الخارج فغير مسلم وايضا منقوض بمثل الواجب والممكن والممتنع والموجود والمعدوم فانها مشتقات
محمولة على موضوعاتها مع ان مباديها لا تقوم بموضوعاتها في الخارج وان اريد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى
اتصافه به بحسب اعتبار العقل فهو على تقدير التسليم لا يوجب زيادتها في الخارج بل في نظر العقل والتصور ولا
يتم بذلك غرضهم الذي هو الزيادة في الخارج وانما قلنا ان غرضهم الزيادة في الخارج لانهم قد فرعوا عليه اي على
هذا الثبوت الازلية اي ازلية تلك الصفات الثابتة له تعالى بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو كان قيام
الصفات بذاته تعالى او اعتبارا عقليا لا خارجيا لا يعجب لزيتها لان قيام الحوادث بذاته تعالى بحسب اعتبار العقل
لا يكون ممتنعا هو الاول انه عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقية لا نفي العلم عنه مطلقا
بمعنى انه لا يكون له صفة العلم سواء كانت صفة حقيقية او اضافية او اعتبارية او غير ذلك فان ذلك سفسطة
ظاهر البطلان قلت لا يصح ان يكون مرادهم بقولهم لا علم له العلم صفة حقيقية له لان ذلك يأباه قولهم بان الله
تعالى له عالمية وذلك لانها اي العالمية ليست صفة حقيقية ايضا كالعلم فيما ... وبالاقدام في انها ليست
من الصفات الحقيقية فنفي احدهما عن الواجب تعالى واثبات الاخر له بان يقال له تعالى عالمية وليس له علم كلام
خال عن التحصيل يرد عليه ان معنى قولهم بان له عالمية ان العالمية من صفاته الاضافية ... فكذا لا ينافي
قولهم ان العلم ليس من صفات الحقيقية ولا يأباه بل لو قال الاثبات ان له عالمية له بمعنى ان العالمية ليست من صفاته
الحقيقية لا يأباه قولهم بان له عالمية بالمعنى المذكور فضلا عن ان يأباه قولهم لا علم له بمعنى لا علم صفة حقيقية
له وكذا لا يأباه قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة فان تخصيص احدهما بالعينية والاخر
للزيادة مع كون كل واحد منهما صفة حقيقية اضافية مما لا وجه له يرد عليه ان مرادهم بقولهم لا علم له
انه لا صفة حقيقية زائدة له لا بمعنى انه لا يكون صفة حقيقية بل بمعنى انه صفة حقيقية غير زائدة ومعنى

قولهم

قولهم ان علمه تعالى عين ذاته تعالى ان العلم من الصفات الحقيقية التي هي عينه ومعنى قولهم ان العالمية زائدة انها من
الصفات الاضافية فلا منافاة بين شيء من الاقوال وتحقيق الكلام في ذلك المقام ان الصفة على قسمين احدهما
الصفة الانتزاعية الاضافية التي ينتزعها العقل عن الموصوف بمقايسته الى الخارج عنه وهي المسماة بالصفة
الاضافية والثاني ما يكون صفة له وحالا من احواله مع قطع النظر عن امر خارج عنه وهي المسماة بالصفة الحقيقية وهي
قد تقوم بالموصوف في نفس الامر كالعلم والجهل والحركة بالقياس الى زيد وقد لا تقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك
بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه بالمواطاة وزائدة على الماهية في التصور والاضافة ان
الصفة الحقيقية بالمعنى الاول مغايرة للموصوف في نفس الامر وبالمعنى الثاني متحدة معه فيها ولا نزاع انه يجوز ان يحمل
قولهم صفاته عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثاني من الصفات الحقيقية المتحدة مع الموصوف في نفس الامر
وان يحمل قولهم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له وغير ذلك على ان صفاته لا يكون من قبيل القسم الاول من الصفة
الحقيقية المغايرة للموصوف في نفس الامر كعلم الممكنات وقدرتهم وغير ذلك وان يحمل قولهم ان له عالمية زائدة ان تلك
من صفاته الاضافية التي هي القسم الاول من الصفة هو الاول وهل صدور الافعال المتقنة على وجه
علمه تعالى فيه اي في وجود العلم الا لا له صدور الافعال المتقنة على وجود العلم تأمل وتنظر فانا لانم دلالته عليه بل المدلول
الدال عليه صدور الافعال المتقنة هو التعلق المسماة بالاضافة معلقة بين العالم والمعلوم المحدود بالتميز
اي تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض وبالانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه وبالانشراح الذي ينجلي
العقد وتلك الاضافة هي التي تسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف اشارة الى ما ذكرناه انه لا يثبت
في غير الاضافة يعني ان كلامهم هذا لا يدل الا على ثبوت التعلق والاضافة التي نقول به مع اكثر الاشاعرة واما وجود العلم
الذي هو مبدء العالمية فلا لانه لا دلالة لكلامهم عليه هو الاول وبالجملة كون العالم مثلا قدرة وحيوة وعالما
وحيا وصانعا وغير ذلك لهم اي للمعتزلة والحكماء القائلين بعينية الصفات ان يقولوا ايجاد المفهوم اي كون
ما يفهم من لفظ احدهما كالعالم من العلم مثلا عين ما يفهم من لفظ الاخر كمفهوم الحيوة او القدرة او الصانع او لم يدعوا
غير ذلك انما هو اللازم ولكن ذلك الاتحاد ليس بلازم مما ذهبنا اليه من عينية الصفات واتحاد الذاتين اي كون ذات
احدهما كذات العالم مثلا عين ذات الاخر كذات الارادة والقدرة او القادر او الحي او غير ذلك انما هو اللازم من
القول بعينية الصفات ولكن ذلك الاتحاد بحسب الذات ليس بمحال كصفات الشيء المحمولة عليه بالمواطاة كالضاحك والكاتب
والمتعجب وغير ذلك فانها متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الذات والخارج فان جميع المحمولات على الشيء متغايرة

بحسب المفهوم واحد في الخارج بالذات وصفات الواجب تعالى كما يجوز ان يكون من هذا القبيل تدبر هو الاول و
كون الواجب غير قايم بذاته لهم اي للقايلين بعينية الصفات ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة جميع الصفات
في شانه تعالى قايم بذاته لانه عين ذاته ولا استحالة فيه فلا بد لنفي ذلك من دليل فلا يلزم كون الواجب غير قايم
بذاته بل يلزم قيام الصفة بذاته في شانه تعالى ولا دليل على امتناعه هو الاول يشير الى الجواب بقوله وهي لا
هو ولا غيره انما لم يقل ان مع اجاب المص بقوله لا هو ولا غيره يشير الى ان المذكور لا يصير جوابا بانا ما
لان الجواب تام عن تمسك المعتزلة في نفي استلزام اثبات الصفات تعددها القدماء وهي ذكر النفي اما بان لا يكون
الصفات قديمة او بان لا توجد المغايرة بين الذات والصفات ولا بين الصفات بعضها مع بعض المص لما اثبت
ان ليها وقدما لم يمكن له منعه فقط نفي المغايرة واقتصر على الاول اي على نفي المغايرة بالذات والصفات …
ولم يصرح بنفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لكن اشار الى ذلك النفي الثاني حيث نفي التغاير بينها
وبين الذات فان نفي المغايرة بين الذات والصفات مستلزم لنفي التغاير بين الصفات بعضها مع بعض
وانما قلنا ان نفي التغاير يوجب نفي تعدد القدماء لان التعدد فرع التغاير وبه اي بان التعدد فرع
التغاير يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة فلا تعدد فيها ويمكن ايضا ان يقال وانما لم
يقل ان مع اجاب … لان الغرض الاصلي ههنا هو بيان حكم الصفات الازلية دون الجواب عن تمسك
المعتزلة ولذلك اي ولان المراد بيان احكام الصفات لا يكون المراد عن تمسك المعتزلة غير قول المص لا هو
لغوا اذ لا مدخل له في الجواب كما لا يخفى هو الاول فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ولكن ان تحمل كلام المص
على نفي قدم الغير فقط لا على نفي تعدد القدماء مطلقا لانه يلزم من تعدد القدماء مطلقا قدم الغير فلا محذور
في مطلق التعدد فلا احتياج الى نفيه وانما قلنا انه لا محذور في مطلق التعدد لان المحذور ليس الا تعدد القدماء
المتغايرة ومطلق التعدد فاسد فلا احتياج الى نفيه فاذا حمل كلام المص على ذلك لا يرد عليه السؤال الذي اورده
ان مع حيث قال فان قيل ان عنيتم التعدد التكثر على التغاير … فذلك لانه لا يكون في كلام المص على هذا التقدير
ما يدل على التوقف المذكور حتى يمنع وانما حمل ان مع كلام المص على هذا التشبيه مما ذكره من نفي قدم الغير
ونفي تكثر القدماء فيما بين القوم وكان قول ان مع … فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة اه اشارة الى ما ذكرناه من جواز حمل كلام المص على المعنى المذكور فلذلك لم يقل فالصواب هو الاول
لكن لزمهم ذلك قيل عليه ما ذكرتم من ان النصارى اثبتوا الاقانيم ذوات لا صفات وان عطشوا عن التسمية

بالذات

بالذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمنتقل بالاستقلال لا يكون الا ذاتا
واثبات التعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا ان تم ليس الالزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه فان هذا ليس
الا مذهبهم بل غايته انه لازم مذهبهم لكن الالزام غير القول به وان الالزام غير الالتزام ولا كفر الا بالقول
بالكفر والالتزام دون لزوم الكفر من القول والالزام للكفر على مذهبهم وجوابه ان لزوم الكفر من القول قد
يكون بينا معلوما غير خفي على احد وقد لا يكون كذلك والاول اي اللزوم المعلوم البين كفر ايضا قطعا كا
الالتزام ولزوم الكفر من النصارى من هذا القبيل ليس بكفر قال صاحب المواقف في المقصد الخامس من المرصد
الثالث من الموقف الخامس من كتاب المواقف هكذا كون المعتزلة في امورهم انكارهم ايجاد الله تعالى لفعل
العبد … كفر للاجماع المنعقد من الامة على التضرع الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر ويقولون
ان نفس الايمان من فعله تعالى ثم قال وفي الاجماع مطلقا … بل خرق الاجماع القطعي الذي صار ضروريا من الدين
ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك لطرق ليس عليه مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر
ولا يعلم به لم قلتم انه كافر هذا محصل كلام صاحب المواقف فعلم منه ان من يلزمه الكفر ولم يعلم به ليس بكافر
يرد عليه ان كلام صاحب المواقف في مرتبة المنع والمانع لا يضطر في النسبة كقيام زيد لا يجب ان يحكم بالطرف
الاخر من النسبة كسلب القيام لان المنع بالحقيقة طلب الدليل على المقدمة الممنوعة وطلب الدليل على المقدمة لا يستدعي
الحكم بنقيضها فتنبه كفرهم لا يوجب سلب الكفر عنهم فتدبر ولا يشك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات
وفيه اشارة الى ان لزوم الكفر من النصارى لكونه بينا وقد اشرنا اليه قبيل ذلك على انا نقول ان سبب
تكفيرهم لا يكون منحصرا في ذلك الالتزام او اللزوم المعلوم بل انهم كانوا يصرحون بتعدد الاله فان قوله تعالى
وما من اله الا اله واحد بعد تكفيره تعالى اياهم بقوله تعالى كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يشاهد صدق
على انهم كانوا يقولون بالهة ثلث وذوات ثلث وايضا يقول الحكم بالكفر على القايلين بان الله تعالى ثالث ثلثة
يدل منطوقا على ان سبب التكفير هو القول بالتثليث لان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ فان قولهم
… يدل على ان سبب قطع اليد السرقة فان الماخذ العلة اي علة تكفيرهم النصارى وسببه الالتزام المذكور
تعين ذلك المناقشة منهم اي من النصارى بان يقال الكفر التزام الكفر وغاية ما ذكرتم من انه يلزم مما ذكرنا
الكفر واللزوم غير الالتزام واما اذا لم يكن السبب منحصرا فيه فلا يجد وينفع ذلك المناقشة لهم فلا يمكن لهم ان يقولوا
ان لم يلتزموا الكفر لزم من مذهبكم لزوما بينا معلوما واللزوم المعلوم البين ايضا سبب الكفر او يقول

صرحتم به كما يدل عليه كلام الكل العلام ولكن عبارة الشارح انما تشير الى الاول من الوجهين الاخيرين
وهو اللازم المعلوم البين **هو الاول** هي الوجود والحيوة والعلم وهم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة
نفس ثلث صفات وقالوا انه تع جوهر واحد ثلثة اقانيم واراد والجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة
والاقنوم بمعنى الاصل قال الجوهري واصحاره رومية وقد يوجه كلامهم بانه ميل منهم اى من النصارى الى ان
الصفات جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم لكن لا يلايمه اى يلايم
ذلك التوجيه المذكور اى الايجاد قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الايجاد فيما بينهما فالقدماء
اربعة الصفات اى الاقانيم الثلث والذات اى الجوهر القايم بنفسه والا اى وان لم يقطع النظر عن الايجاد بل كان
ملحوظا فلا يوجد الا قديما واحدا فالقول بالتثليث لا وجه له اصلا وهو جهالة اخرى **هو الاول** للقطع بان
مراتب الاعداد من الواحد العدد هو الكم المنفصل الكم هو العرض يمكن لذاته ان يوجد فيه شيء غيره فالذي
يمكن ان يوجد فيه اجزاء ثلاثة على حدة واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصلة والحد المشترك هو ذو وضع
بين مقداريين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات
باختلاف العبارات واذا قسم الخط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك
هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له
لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص عنه شيء
وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك كذلك فهو كم منفصل والمنفصل هو العدد لا غير فانك اذا قسمت من
العشرة الى الخمسة ينتهي اليه مثلا الستة واتخذ الاربعة الباقية من السابع لا من الخامس فلم يكن بين
الستة والاربعة امر مشترك كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط فلا شك في انه لا انفصال بالمعنى المذكور
في الواحد الذي هو عبارة عن الوحدة التي لا انقسام فيها اصلا بوجه من الوجوه فلا يكون الواحد من العدد
ولذا اى ولان العدد هو الكم المنفصل فسروه اى العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى طرفيه
كالاربعة مثلا فان احد طرفيه خمسة والطرف الاخر ثلثة والمجموع المركب من الخمسة والثلثة ثمانية والاربعة
نصف ثمانية ولما لم يكن للواحد طرف فان لم يكن عددا ومنهم من قال العدد ما يقع في مرتبة العدد ويدخل
اى يصير عند التعداد معدودا فيكون العدد بهذا المعنى اعم من الكم المنفصل لشموله الوحدة الحقيقية التي لا اشتمال لها
الكم المنفصل والظاهر ان كلام الشارح مبني على هذا المذهب اى القول بعموم العدد او نقول ان العدد

لا يكون عندهم اعم من الكم المنفصل لكن الحكم على الواحد بانه من مراتب العدد من باب التغليب **هو الاول** مع ان
البعض يرد عليهم انهم اتفقوا على ان تقوم كل عدد من انواع الاعداد بواحد منها التي مبلغ جملتها ذلك
النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها اجزاء سوى الوحدات وليس العدد جزءا
للعدد وما يقال ان وحدات كل عدد واجزاء مادية فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب
ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية
وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها ولا على ان الكلام في انواع العدد و
المراتب لا تتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فنقول اجزاء العشرة ليست الا كل واحد من الوحدات
العشرة فحقيقة العشرة هي مجموع عشرة وحدات مرة واحدة قال ارسطو انها اى العشرة ليست ثلثة و
سبعة والخمسان والستة والاربعة الى غير ذلك من الاقسام الاخرى الاعداد التي يتوهم تركيبها منها لا حكاه
تصور العشرة يكون مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المذكورة تحتها فقد تصورت العشرة بكنه حقيقتها فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة واحدة **هو الاول** فالاولى ان يقال المتجه تعدد القدماء وقد يجاب
قد يجاب ايضا عن الاعتراض الوارد على اهل الحق وهو لزوم تعدد القدماء بانا لا نسلم لزوم تعدد القدماء
من اثبات الصفات الازلية فان صفاته تعالى ازلية منتهية الى الازل لكنها ليست بقديمة لان القديم عندهم هو
الازلي القايم بنفسه فيكون الازلي عندهم اعم من القديم اذ قد يكون قايما بنفسه كالواجب تعالى وقد لا يكون
كذلك كصفاته تعالى ولو سلم المساواة فنقول ان اللازم تعدد القدماء والذوات المطلقة وتفصيله ان القديم
قد يكون بالذات وهو الذي لا يكون مسبوقا بالغير وقد يكون بالزمان وهو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
والقديم بالمعنى الاول لا يكون الا واجبا بالذات فالتزام تعدده ولو فرضه ليس بكفر وصفات الباري تعالى
قدماء بالمعنى الثاني دون الاول كما في تعدده ولا يخفى انه اى ان هذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان القديم
له معنيان وان الممكن قد يكون قديما وان الامكان لا ينافي القدم وذلك لا يوافق مذهب المتكلمين كما
في الشرح **هو الاول** واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن وقد سبق ما فيه انه مخالف لما اشتهر بينهم
اى بين المتكلمين من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم ولا شيء من الحادث بقديم ولا شيء من الممكن بقديم
وانما قال المشتهر لان التحقيق مذهبهم هو ان الممكن لا يجب ان يكون محدثا فان صفات الواجب عندهم من الممكنات

وليست محدثة هو الاول والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه ان الكرامية ليس هو الا نفي قدمها مطلقا وكيف فانهم
قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسر اى الكلام بالقدرة على التكلم والتوزيع المستفاد من القول المذكور نحو الشرح
اعنى قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت الكرامية الى نفي قدمها غلط لان ذهابهم الى نفي القدم لو كان لصعوبة
المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا فنفي قدم البعض دون البعض يدل على ان ذلك ليس لصعوبة المقام يرد
عليه انه يجوز ان يكون الباعث لقدم الصفات مطلقا من الكرامية غير ما ذهب منهم الى نفي قدم بعضها دون البعض
كما لا يخفى هو الاول قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم
الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما وهؤلاء المفسرون قالوا ثبت بالصحة التفسير المذكور انه يقال في العرف واللغة
ما في الدار غير زيد مع انه حاصل في الدار اعضاء زيد وصفاته فعلم ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة
الى الموصوف ليس بغير عند اهل العرف واللغة انه لا يمكن الانفكاك بين الكل والجزء وبين الموصوف والصفة فلا
يكون التفسير المذكور للغيرية مخالفا للعرف واللغة واجيب عن هذا القول بان المراد بالغيرية في قولهم ما في الدار
غير زيد غيره آخر من نوعه يعني ما في الدار فرد من نوع الانسان سوى زيد وليس المراد نفي الموجود فيه مطلقا سوى
زيد قال الاثم ان لا يتغاير اى زيدا وثوبه ولباسه بل لا يتغاير متاع الدار ايضا عند وجوده كما لا يخفى هو الاول
اى يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود بان يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يمكن ان
يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه فلا نقض بالجسمين القديمين لانهما وان لم يمكن بينهما الانفكاك بحسب الوجود
يعني لم يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر لكنهما منفكان بحسب الحيز قطعا لان وجود الجسمين لا يمكن الا في الحيز
فلذلك ثبت التغاير بينهما كذا قيل يرد عليه ان المراد بامكان الانفكاك امكان الانفكاك بحسب الوجود ولا
حاجة الى التعميم ولا نم انتقاض بالجسمين القديمين وانما ينتقض لو ثبت امتناع الانفكاك بين الجسمين
القديمين امتناعا بالذات ولم يثبت بعد والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي لكن يرد على التفسير المذكور
للغيرية الا كان الخ وذلك ان نقضا لانه لا يتصور بينهما الانفكاك بحسب الوجود لوجوب وجودهما بالذات ولا
بحسب الحيز لامتناع تحيزهما فيجب ان لا يكونا متغايرين وهو باطل يرد عليه ان مادة النقض ما لم يتحقق لم يوجب
خللا في التعاريف والتفاسير كما تقرر في مكانه فضلا عن ان يكون ممتنعا كما في المادة المذكورة فعلم من ذكر
لا نقض بالجسمين القديمين ايضا عندهم فليتامل هو الاول والعدم على الامتناع لما كان الثابت في صدد
بيان عدم التغاير بين صفات الواجب وصفاته تع نفعله اى بيّن امتناع الانفكاك بحسب الوجود والحيز كليهما بان

يقول مثلا ذات الله تع وصفاته ازلية فيمتنع بينها الانفكاك اما بحسب الوجود فلان العدم على الازلي محال واما بحسب الحيز
فلان الانفكاك بحسب الحيز انما يتصور في المتحيزين وذات الله تع وصفاته منزه عن التحيز لكن عدم الانفكاك
بحسب الحيز لما كان ظاهرا لم يتعرض الشارح له والا اى وان لم يكن عدم التعرض للظهور بل للتوهم كفاية
بيان امتناع الانفكاك بحسب الوجود في نفي التغاير بينهما اى بين الذات والصفات فيرد عليه ان مجرد عدم الانفكاك
بينهما بحسب الوجود غير كاف في نفي المغايرة كما عرفته في الحاشية التي تلك الحاشية ثابتة لما يرد عليه ما ترقى الحاشية
السابقة من ان عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف في نفي التغاير بينهما فلا تغفل وتدبر هو الاول
فقدر عدمه ووجوده وجود هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم
الواحد الذي هو جزؤها ووجودها ايضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة
عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فيرد عليه المنع الظاهر لان تخالف الوجودين اى وجود العشرة
ووجود الواحد وكذا تخالف العدمين اى عدم العشرة وعدم الواحد ظاهر لا يحتاج الى البيان فان علم بالضرورة
ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء وان عدم الكل مغاير لعدم الجزء على انا نقول بان الاستلزام بين العدمين
اى استلزام عدم العشرة عدم الواحد بط كما سيذكر ح ان شاء الله العلامة هو الاول بخلاف الصفات المحدثة
فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة التي تكون من العوارض المفارقة للذات لان قيام الذات بدون تلك الصفة
متصور بخلاف الصفات التي هي من قبيل العوارض اللازمة فان وجود الذات بدونها ممتنع لكونها ممتنعة الانفكاك عنها
وبهذا اى بمغايرة الصفات المحدثة المفارقة للذات يظهر عدم استدلالهم السابق على ان الصفة والجزء ليسا بمغايرين
للموصوف والكل بانه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه في الدار اعضاء زيد وصفاته لان الحاصل في
العرف واللغة لفظ الغير في المادة المذكورة لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي المغايرة
بين ذات زيد مثلا وبين صفاته المحدثة المفارقة عنها ايضا لان زيدا قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة التي
عنه لمحالة وهو اى نفي المغايرة بين الذات والصفات المحدثة المفارقة بط باتفاقكم فبطل دلالة الدليل
على مدعاكم هو الاول بانتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه وقد عرفت في الحاشية التي تلك الحاشية خاصتها ان المراد بالانفكاك ما ذكر في تفسير
الغيرية هو ما يعم الانفكاك في الوجود والحيز فظاهر المراد بالانفكاك صحة الانفكاك من الجانبين بغير محصل
التغيير هكذا كون الموجودين بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر سواء كان ذلك الانفكاك بحسب الوجود

بان يمكن كل واحد منهما مع الآخر او بحسب الحيز بان يمكن تحيز كل واحد منهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه وقد يتصور
الانفكاك من الجانبين بوجه آخر بان يكون انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود بان يمكن وجوده مع عدم
الآخر وان يكون انفكاك الآخر عنه بحسب الوجود وانفكاك الآخر عنه بحسب الحيز فلا نقض به بالعالم مع الصانع
لانه وان لم يمكن كل واحد منهما عن الآخر بحسب الوجود ولا بحسب الحيز لكن يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
بحسب الوجود وانفكاك الآخر عنه بحسب الحيز فيجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود بان يكون موجودا
مع عدم العالم وهو كذلك وان ينفك العالم عن الصانع في الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز الصانع فيه وهو كذلك ايضا
لان الصانع منزه عن الحيز لاستحالة تحيز الصانع بخلاف العالم فانه متحيز فتحقق بينهما الانفكاك من الجانبين لكن الانفكاك
من جانب بحسب الوجود ومن جانب آخر بحسب الحيز فلا ينتقض التعريف بهما اي العالم والصانع يرد عليه ان
المتبادر من قولهم يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الوجود او بحسب الحيز ان يكون الانفكاك الحاصل في
الجانبين من جهة واحدة فان كان انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فانفكاك الآخر عنه ايضا بحسب الوجود
وان كان انفكاك احدهما بحسب الحيز فكان انفكاك الآخر عنه ايضا بحسب الحيز واما الانفكاك من الجانبين بان
يكون انفكاك احدهما بحسب الوجود وانفكاك الآخر بحسب الحيز فلا نسلم ان اللفظ المذكور دالة عليه لا يقال لعلهم ارادوا بجهتين صح
بالجواز الانفكاك من الجانبين اعم من ان يكون من جهة او من جهتين لانا نقول امثال ذلك من التوجيهات مما لا يلتفت
اليها والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد لا يخفى على انا نقول
تعميم الانفكاك بحيث يشمل الانفكاك في الوجود والحيز والانفكاك من الجانبين من جهتين مع كونه في نفسه مخلا
بصحة التعريف لا يخلو ما فيه اذ اوردهما الناظر بدل الحيز بالذات بقي معه ذكر النقض بالعرض مع المحل فلا يكون
في شيء من التعميمين فائدة حق الافادة نعم يرد الاشكال على تقدير ان يكون المراد بالانفكاك الانفكاك من
الجانبين على قول من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لان العالم وان امكن انفكاكه عن الصانع
في العدم بان يعدم مع وجود الصانع وفي الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز فيه الصانع لاستحالة تحيز الصانع
لكن لا يمكن الانفكاك الصانع عن العالم بالوجهين المذكورين اذ يمتنع عدم الصانع وتحيزه فلا يصدق
في تعريف الغيرين على الصانع مع العالم مع كونهما غيرين فانتقض عكسه ان قلت لعلهم ارادوا بالجواز
الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والانفكاك من الجانبين بهذا المعنى
متحقق بين الصانع والعالم وكذا بين العرض والمحل فلا ينتقض التعريف بالمادتين المذكورتين فلا اشكال

وانا

وانا قلنا ان الانفكاك بالمعنى المذكور يتحقق بين الصانع والعالم لان الصانع غير قائم بالعالم ولا بمحله ولا
متقوم به وكذا العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لاستحالة كون الصانع جزء الشيء او حالا فيه او محلا
له او متركبا عنه وعن غيره وكذا يجوز الانفكاك من الجانبين بالمعنى المذكور بين العرض ومحله فان موضوع
العرض لا يكون حالا في العرض ولا في موضوعه ولا يكون متقوما بالعرض وهو ظاهر واما جواز الانفكاك
من جانب العرض فلانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله وحين الانعدام لا يكون حالا و
لا متقوما قلت في هذا الجواب ارتكاب بجواز ارادة غير المعنى الموضوع له من غير قرينة ومثله مما لا يلتفت
اليه في تصحيح التعريفات الاصطلاحية والا فيمكن تعميم كل تعريف الشيء بالاخص منه بان يقال المراد المعنى الاعم ان
يجمع افراد المعرف وان كان هو بحسب الظاهر خاصا وكذلك يمكن تخصيص كل تعريف الشيء بالاعم منه بان يقال
المراد هو المعنى الاخص المساوي للمعرف فان كان هو بحسب الظاهر اعم من المعرف واما تعميم التعريف الاخص و
تخصيص التعريف الاعم حتى تحصل المساواة بين المعرف والمعرف وفيما في التعميم والتخصيص المذكورين من
الفساد الذي ذكرناه على ما لا يخفى على من له ادنى معرفة باصطلاحات المنطق على انا نقول هذا التوجيه مع كونه
في نفسه مخلا بصحة التعريف لا يجدي ما في الشبهة بتمامها فانه يرد عليه بعد التشخص والاعراض اللازمة فانه اي
التشخص على تقدير الوجود غير محله مع انه لا يمكن انفكاكه عن المحل بان يعدم مع بقاء محله وكذا يمتنع
انفكاك العوارض اللازمة عن الموصوف مع كونها اغيارا بالنسبة الى الموصوف فانه يرد عليه ان النقض بالتشخص
غير وارد لانه نقض بالاحتمال والنقض بالاحتمال غير مخل بصحة التعريف كما تقرر في موضعه فان قيل التشخص موجود
كما ذهب اليه المحققون من علماء المتكلمين فلا يكون النقض به نقضا بالاحتمال قلنا فيسقط ذكر العوارض اللازمة
للمحل لامتناع الانفكاك عن المحل هو الاول وكذا بين الذات والصفة بعد لوازمه وايضا يمنع الانفكاك الغير
ان صح الانفكاك من جانب واحد فانتقض التعريف عكسا بذات الواجب تعالى وصفاته الازلية فانه لا يصدق عليهما
الموصوف الذي هو الغيران مع ان التعريف يصدق عليهما للقطع بجواز وجود الذات بدون الصفة يرد عليه انا
لا نسلم جواز وجود الذات بدون الصفة وكيف فانهم صرحوا بان الكلام في الصفات الازلية اللازمة بل الكلام
في الصفات القديمة ولا شك انه لا يتصور ان يوجد الذات بدونها اي بدون صفاتها اللازمة او القديمة
فان قيل كون الصفة لازمة للذات لا يوجب الا امتناع انفكاكها عن الذات واما امتناع انفكاك الذات عن الصفة
اللازمة فغير لازم لذلك وكذلك قدم الصفات لا يوجب امتناع الانفكاك عن الذات بحسب الذات وكيف فانها

اى الصفات جائزة الوجود بذاتها وكل جائزة الوجود بالذات جائز العدم بالذات وكل صفة جائزة العدم بالذات
جاز انفكاكها عن الموصوف قطعا قلنا نعم ولكن مرادهم بجواز انفكاك احدهما عن الاخر المأخوذ فى
التعريف جواز الانفكاك بلا مانع اصلا بحيث لو فرضنا الانفكاك لم يلزم منه شئ من المحال فلا يكفى مجرد الامكان
الذاتى الذى لا يمتنع لان الممكن بالذات قد يكون وقوعه مستلزما للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة
ووجوده عند عدمها فانهما وان كانا ممكنين فى نفس الامر لكن وقوعهما على الوجه المذكور يستلزم المحال وهو تخلف
العلة التامة عن المعلول وانفكاكه عنها كما لا يخفى **هو الاول** لا يستقيم العرض مع المحل اى لا يستقيم المعنى
المذكور اى امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر فى العرض المحل كهذا البياض الخاص مع المحل الخاص
كهذا الجسم فانه وان امكن تصور وجود هذا الجسم بدون هذا البياض عند انعدام البياض المخصوص لكن
لا يمكن تصور وجود هذا البياض المخصوص بدون محله المخصوص فلا يصدق على العرض مع المحل تعريف الغيرين
مع انهما اى العرض والمحل متغايران بالاتفاق فلا يكون التعريف جامعا وانما قلنا المراد بالعرض والمحل العرض
والمحل الجزئيان لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج عند المتكلمين والغيران لا موجودين فلا يكونان
اى الكليان غيرين وان امكن تصور كل واحد من الكليين بدون الاخر وعدم امكان تصور وجود هذا العرض
الخاص بدون تصور وجود هذا المحل الخاص المشخص لكونه لا يحتاج الى البيان سواء اعتبرت الاضافة
او لا **هو الاول** وكالعلة مع المعلول يعنى لو اعتبرت الاضافة لزم عدم المغايرة بين العلة كالواجب
بالذات وبين معلولها كالعالم لان العالم من حيث انه معلول للواجب لا يمكن تصوره بدون الواجب وكذا الواجب
من حيث انه علة للعالم لا يمكن تصوره بدون العالم مع انهما اى العلة والمعلول متغايران بالاتفاق وبه
اى بهذا الوجه الذى قررناه يظهر خلل قوله اى قول السائل المذكور العالم قد يتصور مع صحة ثم يطلب
بل لمه ثبوت الصانع اذا تصور اى تصور وجود العالم مع اضافة المعلولية اى من حيث انه معلول للواجب
بدون تصور الواجب بط بالبديهة وتصور وجود العالم بدونها اى بدون اضافة المعلولية وان امكن بدون
تصور الواجب لكنه غير مفيد لان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك فى ظاهر كما اعترف به السائل
المذكور فى السؤال فيلزم ان العلة مع معلولها ليسا متغايرين والحال انهما متغايران بالاتفاق **هو الاول**
والتغاير بحسب المفهوم ليفيد بعد ما يشترط ان يكون بين المحمول والموضوع تغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل فانه لو لم يكن
بينهما تغاير بحسب المفهوم كما لا يكون بينهما تغاير بحسب الوجود لصار من قبيل حمل الشئ على نفسه الغير المفيد ولا يستنتج

من

من كلام الشارح ان التغاير علة تامة للافاقة او مستلزمة اياها فلا يرد عليه اى على كلام الشارح ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة اى فى افادة الحمل الواقع بين المتغايرين بل لا بد للافادة من امر
آخر ايضا غير التغاير بحسب المفهوم وهو عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة الحمل الواقع بين
المحمول والموضوع المشتمل عليه كقولنا الحيوان الناطق كما سبق فى اول الكتاب فى مبحث بيان حقائق الاشياء
ويرد على كلام المحشى ما يرد فلا تغفل **هو الاول** وان يكون العشرة بدونه قد وقع فى عامة النسخ
ان المصدرية بدل لن النافية وانه اى لن المتصلة لامه بالنون تصحيف لن الذى وقع بين اللام والنون
فصل ولن المفصول سواء فى قراءته صحيف لن لانه ان فى الاصل اذ لو كان ان لا يمكن عطفه مع قوله
على ما سبق الا بتحمل التقدير فى التقدير هكذا ولزم ان يكون العشرة بدونه فيكون معطوفا على قوله لما
غير نفسه محصول الكلام ح هو انه لو كان الواحد غير العشرة لا بدونه وهو مع كونه فى ملازمة تفهم تستقيم
ايضا بالالتزام فانه غير الملزوم هو ان الانفكاك ممتنع بينهما **هو الاول** ولا يخفى ان ما يكون الشئ من الشئ
وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفية والعينية وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته اى الشئ
الاول لكل جزء من اجزائه اى الشئ الثانى فلا يلزم من مغايرة الواحد الذى هو جزء من العشرة للعشرة مغايرته
لنفسه **هو الاول** تنكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء كان ذلك التعلق قديما او حادثا فان العلم
اى العلم الواجب تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات المعلومة له الغير المتناهية كالماهيات الكلية
من الممكنات والممتنعات وكذلك يكون له تعلقات غير متناهية قديمة بالفعل بالنسبة الى المتجددات
اى الحوادث والخصوصيات التى يتجدد فى ما لا يزال الحادث او فى ما يعنى تعلق العلم بها انما يكون باعتبار انها يتجدد و
توجد فى المستقبل فى اوقاتها المعينة وكذلك يكون لعلم الواجب تعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة
الى المتجددات باعتبار وجودها الآن وقبل **هو الاول** يؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها بجعلها ممكن
الوجود من الفاعل اما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به وتفصيل الكلام فى هذا المقام
وتوضيحه هو ان القائلين بوجود التكوين قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها صحة موجودية الشئ
الشئ والامكان كونه وصحة الموجدية والتكوين لا يستلزم الموجودية بالفعل والكون واثر التكوين هو الكون
والوجود بالفعل فلا يكون اثر القدرة نفس التكوين والتغاير فى الاثر يوجب التغاير فى المؤثر فالقدرة
غير التكوين اجاب عن هذا الاستدلال صاحب المواقف بان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصح

اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل هو اى بامكان الشئ فى نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو كون المقدور ثابتا ووجوده لا صحته و
امكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى اى التكوين ثم قال فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثر القدرة هو
صحة التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه وهذه الصحة هى الامكان الذاتى الذى لا يمكن تعليله
بغيره واما الصحة الافعال بالنسبة الى الفاعل ومعللة بالقدرة لان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك على سواء فلا يحصل لها من المقدور احد الجانبين بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة
بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصح اثرا لها وانما يحتاج صدور احدهما
بعينه عنها الى المخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ومع الحاجة الى هو التكوين غير القدرة والارادة
فيه بواسطة الارادة المتعلقة بذلك الطرف انتهى محصل كلام صاحب المواقف ويرد على اهل الدليل ايضا انا
لا نسلم ان التغاير فى الاثر يوجب التغاير فى المؤثر ولو سلم فالتغاير بحسب الاعتبار كاف هذا ولو قالوا ان
الوجود بالفعل هو اثر التكوين وان اثر القدرة هو صحة موجودية المقدورية عند القائلين بوجود
التكوين فى تعلقات القدرة عندهم كلها قديمة توجب صحة المقدورات فى الازل وتعلقات التكوين اما حادثة
كلها توجب وجود المكونات بالفعل عند تعلقها فيما لا يزال بحسب اوقاتها واما قديمة ازلية توجب وجود المكونات فيما لا يزال
تعلق التكوين فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال واما النافون للتكوين فتعلقاتها اى تعلقات القدرة
قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة فى اوقات وجود المقدورات
مستلزمة لوجودها عند الآخرين من النافين لوجود التكوين يرد عليه ان تعلق القدرة او التكوين فى الازل
بوجود المقدورات والمكونات فيما لا يزال امر يأباه العقل كل الاباء وقد تممنا الكلام فيه فى الرسالة القادرية
فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها هو الاول وهى بمعنى القدرة فذكرها اى ذكر لفظ القدرة فى جنب
القوى اما للتنبيه على وقوع الترادف بين لفظ القدرة ولفظ القوة من جهة ان كل واحد من اللفظين موضوع
لصفة ازلية يؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها او للتنبيه على صحة الاطلاق اى صحة اطلاق لفظ القوى على الله
بان يقال انه ذو القوة المتين وهو القوى العزيز كما ورد فى النص هو الاول والسمع صفة تتعلق
بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة و
وصول هواء ومعهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى غير العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات فان العلم بالمسموعات

ام

امر والاستبصار امر آخر وكذلك العلم بالمبصرات فانه امر والابصار امر آخر عند الاشاعرة على ما هو المشهور الا ان
ذلك ليس بلازم على ما نقل عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى الذى هو من المشايخ العظام من الاشاعرة فى الاحساس
من انه علم بالمحسوس على ما نقل عنه يجوز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر
علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان لكل نوعا واحدا من العلم الا انها على محلفة على ما تقرر فى بحث العلم
فى الكتب المبسوطة قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة هى العلم لها متعلقات مختلفة هى الانواع المختلفة بان
تتعلق بالمبصرات بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه وتارة يحصل ايضا حالة ادراكية
تناسب ابصارنا اياه واولهما اى السمع والبصر تاويلا صحيحا اى غيرهم اى غير الاشاعرة وهم فلاسفة الاسلام
والكعبى وابو الحسين البصرى وليس المراد بغير الاشاعرة جميع ما عداهم كيف فان صاحب المحصل صرح بان الجمهور
منادهم من المعتزلة والكرامية ذهبوا الى انهما صفتان زائدتان على العلم وقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى
ان المراد بالسمع والبصر العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من حيث انه اى العلم تعلق بالمسموعات بالمبصرات
على وجه يكون ذلك التعلق سببا مستلزما للانكشاف التام لكن فالمراد به العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات
عند وجودها وان كان له اى لذلك العلم تعلق آخر بها وبه يحصل انكشاف آخر غير الاول لكن ذلك الاخران اى
التعلق والانكشاف الاخران لم يتحققا الا قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم الواحد نوعان من التعلق
بالنسبة الى المسموعات والمبصرات احدهما عند التحقق والآخر قبله خلافا لهم على ما قرره كذا الذين يأولون السمع
والبصر بالعلم بالمسموع والعلم بالمبصر ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فانه لا
لا يتصور تحققه الا مع تحقق المسموع فلا يتحدان لان السابق غير اللاحق والمتقدم غير المتأخر وذلك لان
المتصف بالسابقية والتقدم واللاحقية والتاخر ليس الا التعلق واما ذات العلم فلا يتصف بشئ منها فلا
يوجد فيه التعدد بحسب الذات ومن تمسك واستدل على ثبوت المغايرة بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموع
والمبصر بان العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فانه لا
يتصور تحققهما الا مع تحقق المسموع والمبصر والسابق مغاير للاحق بالذات وتمسك اى يلزم المتمسك با
لدليل المذكور ان يقول بان تعالى صفة تتعلق بالشم والذوق واللمس ايضا وبالمغايرة بينها وبين العلم با
لمشموم والمذوق والملموس فلا ينحصر الصفات فى السبع المذكورة فى الكتاب بل تصير عشرة وهى السبع
المذكورة فى الكتاب مع الثلاثة المذكورة هنا اى الشم والذوق واللمس يرد عليه ان هذا انما يرد على

المتمسك المستدل به على اتصافه تع بالسمع والبصر واما الذى استدل به اى بالدليل المذكور على المغايرة
المذكورة فلا يلزمه فذلك غاية ما لزم منه المغايرة بين العلم بالمسموع والمذوق والملموس وبين الشم والذوق و
اللمس ولا خفاء فى اتصاف امر باحد المتغايرين لا يوجب اتصافه بالآخر منهما فمحصل كلام المستدل هو ان النقل
يدل على اتصافه تع بالسمع والبصر والعقل على المغايرة بينهما وبين العلم بالمسموع والمبصر ولا خفاء فى ان الامر
فى الثلثة المذكورة ليس كذلك فانه وان دل العقل على المغايرة بينهما وبين العلم بمتعلقاتها لكن لا يدل النقل على اتصافه
تع بها ولم يرد النقل بها ولم يجز اطلاقها عليه تع فلا نعرف من الصفات الثبوتية للواجب بانحصار الصفات فى السبع **هو الاولى**
تحدث بانها تعلقاتها بالحوادث حدوث التعلق فى القدرة لا يصح الا على مذهب من لا يقول بالتكوين الزائد على القدرة
كما مر آنفا واما على راى من ذهب الى ان التكوين امر وراء القدرة فمتعلقاتها كلها قديمة عنده **هو الاولى** توجب
تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل اعترض عليه بانه ان تساوى
نسبة الارادة اى الضدين كوجود الشئ وعدمه والى الاوقات والى التعلقات اى يكون الارادة بحيث جاز تعلقها
بهذا الضد وجاز ان يتعلق بالضد الآخر وكما جاز ارادة وقوع واحد منهما اى الضدين فى وقت معين
جاز ارادة وقوعه فى وقت آخر معين ايضا فيحتاج تخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين
دون سائر الاوقات الى ثبوت مخصص آخر يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فيعود
الكلام فى ذلك المخصص فاما ان لا ينتهى الى مخصص لا يكون نسبته الى الضدين والى الاوقات والى التعلقين سواء
فيتسلسل ويعود فكلاهما باطلان او ينتهى الى المخصص المذكور وهو ايضا بط لاستلزامه الايجاب واليه اشار الشارح
بقوله والا اى وان لم يكن الامر كذلك اى ان لم يتساو نسبة الارادة الى التعلقين او انتهى الى مخصص لا يكون
نسبته الى الضدين والى الاوقات والى التعلقين سواء بل يجب تعلقه الى احد الضدين دون آخر فى وقت معين دون
آخر فيلزم الايجاب المنافى للقدرة والاختيار هو واجيب عن ذلك الاعتراض بان وجوب الشئ بالاختيار
لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه لا يقال تخيار تساوى نسبة الارادة الى الضدين والى التعلقين والى
الاوقات لكن يمنع الاحتياج الى مخصص آخر وراء نفس الارادة فان الارادة بنفسها من غير احتياج الى امر
مرجح مخصوص لوقوع احد الطرفين المتساويين فى وقت معين من الاوقات الا يرى ان الارادة صفة من شانها
صحة الفعل والترك يعنى يصح منها ترجيح احد الجانبين المتساويين على الآخر فيلزم التخصيص مع استواء النسبة
قوله والا لزم الترجيح بلا مرجح قلنا الملازمة مسلمة ولكن استحالة التالى ممنوع وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين

بلا

بلا مرجح وليس يلزم مما ذكرناه وهو ترجيح الارادة وقوع احد المتساويين على وقوع الطرف
الآخر ليس بمرجح لانا نقول وقوع احد الطرفين المتساويين فى وقت معين لا يجب اما الى الايجاب سيارة بحيث لا
يمكن التخلف او لا يجب بل الممكن وقوعه معه فان كان الاول لزم الايجاب وان كان الثانى فلا نفرض وقوعه معه
مرة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الارادة لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وهذا
الترجيح بلا مرجح الممتنع الذى اقتضه المتنازع فيه لانه ترجيح الارادة وقوع احد الطرفين المتساويين بلا مرجح
وهو اى الترجيح بلا مرجح يلزم من الثانى وجود ارادة بالمعنى المذكور اى صفة من شانها صحة الفعل والترك فالى
الكلام فى وجود تلك الصفة يعنى وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك ممتنع لاستلزامها الترجيح بلا مرجح
المستلزم للترجيح بلا مرجح الذى هو بديهى الاستحالة على انا نقول كما ان العقل يحكم بالبداهة باستحالة وقوع
الترجيح بلا مرجح كذلك يحكم باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح كما مر ورب سواء كان ذلك المرجح نفس الارادة
او المريد وسواء كان موجبا او مختارا ولا فرق فى ذلك بين المريد والموجب عند كل ضرورى والمنكر مكابر بمقتضى بداهة
عقله واما القول بان وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه فيرد عليه ان ارادة احد الضدين
ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم
احد الارادتين ذات المريد يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة
بمعنى صحة الفعل والترك ولو لم يلزم جاز تجدد الارادة مقصودها وان لم يكن مغايرة لها بل تعلق ارادة
واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر فيلزم الايجاب وما ذكر
من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا فى القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان شاء ترك وقد استوفينا الكلام فيه فى النوادر فيرجع الى ارادة الاطلاع عليه فليرجع اليها **هو الاولى**
وكون تعلق العلم تابعا للوقوع فلا يصح ان يخصص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع وتحقيقه ان الوقوع
للمعلوم اما تصورى وهو ما يكون الصورة الحاصلة منه فى الذهن تصورا واما تصديقى وهو ما يكون الصورة الحاصلة
منه فى الذهن تصديقا والعلم المتعلق بالمعلوم التصورى لما كان صورته مع قطع النظر عن وقوعه ولا وقوعه
غير حكم عليه بانه واقع او ليس بواقع فلا يوجب تخصيص احد الجانبين فى احد الاوقات وان فرضنا تقدمه على المعلوم لانه
علم للواقع وغيره فان تصوره هيئات الاشياء عام لها فى حال وجودها وعدمها فلا يصح التخصيص والترجيح بالوجود
او العدم فلا يكون مخصصا فكون الارادة غير العلم التصورى واما العلم المتعلق بالمعلوم التصديقى فتعلقا بالوقوع

ای اما العلم بان احد طرفی المعلوم المذکور واقع فصحته وصدقه فرع الوقوع ای وقوع ذلک الطرف المتعلق لانه
ملم یقع الشیء لم یصیر الحکم بانه واقع صادقا صحیحا وبما ذکر ان الوقوع عبارة عن ما فرع وجود الارادة المخصصة
والغوا عن الشیء بمرتبة او بمراتب لا یجوز ان یکون عینه فلا یکون الارادة نفس العلم التصدیقی ایضا فلا یصیر مرجحا
فعلم ان العلم مطلقا سواء کان تصورا او تصدیقا لا یصلح ان یرجح شیئا من الطرفین وبه یندفع قول الحکماء ان العلم
نوعان احدهما انفعالی وهو مثال للمعلوم مطابق له بحیث لو اوجد فی الخارج کان عینه وعلمنا بالاشیاء من هذا
النوع والنوع الآخر فعلی وهو ان یکون سببا للوجود الخارجی کما نتصور امرا مثل السریر مثلا ثم یوجد وعلم الله
تع لمصنوعاته من هذا النوع لانه السبب للوجود لکمالاته فی الخارج لکن کون علمه سببا للوجود لا یتوقف علی الآلات
والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلک یتخلف صدور معلومنا عن علمنا فعلم ان العلم التابع للمعلوم هو العلم
الانفعالی لا العلم الفعلی لان المعلوم تابع له لکونه سببا للمعلوم ووجه اندفاع قول الحکماء بما مر ظ لان ما مر هو ان
العلم اما تصور واما تصدیق ونسبة التصور الی طرفی المقدور وعلی السویة فلا یکون سببا لاحدهما ووجود التصدیق
فرع وجود المعلوم المتصدق فیکون متاخرا عن المعلوم والمتاخر عن الشیء لا یصلح ان یصیر سببه یرد علیه ان هذا
انما یتم فی العلم الحصولی دون الحضوری الذی هو عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وعدم غیبته عنه فان المنقسم
الی التصور والتصدیق لیس الا العلم الحصولی ولو سلم فلا نم عموم التصور وانما یلزم ذلک لو کان ذلک التصور تصور الشیء
من حیث هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم واما تصور وجود الشیء او عدمه فلیس بعام للواقع وعدمه
کما لا یخفی وایضا لا نم ان التصدیق بالوقوع فرع الوقوع وانما یکون کذلک لو کان الزمان ماضیا معتبرا فی النسبة
المعلومة المتصدق بها اما اذا کانت القضیة حملیة عامة او فعلیة ای مطلقة عامة او متعینة بالزمان المستقبل
فلا یکون التصدیق بها فرع وقوعها وبعض علامات ان الرابع العلامة فی شرحه للمقاصد حیث قال وما یقال
ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه یعلم الشیء کما یقع وان المعلوم هو الاصل فی التطابق لا ان مثاله وصورته لم
لا یجب تاخره عنه فی الخارج البتة نعم یرد علیه ما ذکرناه لبیان تابعیة العلم للوقوع ان یقال لا یجوز ان یکون
المرجح فی افعاله تع هو العلم بالمصلحة کما ذهب الیه کثیر من المعتزلة ولیس ذلک العلم عاما للواقع وغیره ولا
فرع وقوع الفعل فلا یحتاج الی الاثبات لمراد وراء العلم للتخصیص والترجیح والخلوص عن ذلک الا برادة
الایجاب هو الاول وجود فعل یساوی طرفاه فی المصلحة من کل وجه واثباته امر دونه خرط القتاد کبس بکره ولا شاه ولا مغلوب ای ولا مضطر فان قلت تفسیر الارادة بهذا المعنی کذلک لانه یصدق علی ما لیس

بمرید

بمرید اتفاقا کالجماد مثلا فانه لیس بمکره ولا ساه ولا مغلوب فیلزم منه کون الجماد مثلا مریدا فلا نسخ بالمرید علی هذا التفسیر
علی ما لیس بمرید اتفاقا کالجماد فان محصل هذا التفسیر کون الواجب لیس بمکره ولا ساه ولا مغلوب لان هذا التفسیر
تفسیر الخاص ای ارادة الواجب تع لا تفسیر العام المطلق الشامل لجمیع افراد الارادة فلا اشکال نعم یرد علیه ان
هذا المعنی ای کون الواجب لیس بمکره الخ لا یصلح ان یکون مخصصا لاحد الطرفین وهو ظاهر یقوم علی ثبوت
هذا المعنی وزیادته علی ذات الواجب وکونه من الصفات الثبوتیة حجة وان ارید الی بیان هذا الارادة بان یقال
ان الفعل یصدر عن الذات علی هذا الوجه وهو ای کون الذات بحیث یصدر عنه الفعل من غیر اکراه وسهو وغلبة
معنی الارادة فهو مع انه موافقة للفلاسفة فی نفی کون الواجب تع فاعلا علی سبیل القصد والاختیار وقول بالایجاب
لا یدفع الایراد المذکور اولیس هنا ما یدل علی ان کون الواجب بالحیثیة المذکورة صفة زائدة علی ذات الواجب
قائمة بذاته حتی یعد من صفاته الثبوتیة هو الاول ولو شاء لوقع الملازمة الواقعة فی الشرطیة المذکورة
غیر مسلم عندهم ای عند القائلین بان ارادة الله تع فعل غیره امر به فانهم لا یقولون بان المشیئة سبب لوقوع المراد
لکن الکلام هنا وهو قوله لو شاء لوقع لیس مبنیا علی مذهبهم بل هو مبنی علی التحقیق والتحقیق ان مشیئة الله تع وارادته
وقوع امر توجب وقوع ذلک الامر قطعا کما هو مذهب اهل الحق یرد علیه ان المشیئة عند القائلین المذکورین
قد یکون قطعیا وهی المشیئة القصد والالجاء وهی توجب وقوع المراد عندهم قطعا وقد یکون تفویضیا
ولا یلزم وجوب المراد معه فیجوز ان یکون المشیئة هنا هو المعنی الاول فلا یکون الملازمة ممنوعة عندهم ایضا وایضا الشرطیة
المذکورة لا یجب ان یکون کلیة وکیف فان المنطقیین صرحوا بان لفظ ان ولو واذا فی الشرطیات المتصلة علامة
الاهمال وعلی تقدیر کونها جزئیة لا یکون الملازمة ممنوعة عندهم ایضا تدبر هو الاول اذ قد یخبر الانسان
عما لا یعلمه بل یعلم خلافه قیل علیه هذا الدلیل انما یدل علی مغایرته ای الخبر للعلم المطابق لما فی نفس الامر غیر ممکن
الزوال ای التصدیق الیقینی ولا یدل علی مغایرته للعلم مطلقا ای الشامل للتصور والتصدیق اذ لا یمکن للمخبر
اخبار ما لا یتصوره بوجه من الوجوه لان کل عاقل تصدی للاخبار یحصل فی ذهنه صورة ما اخبر به البتة
یرد علیه ان الشاک فی النسبة الواقعة بین زید والکتابة اذا تو هم ما لو اخبر عن وقوع النسبة المذکورة بان
یتلفظ زید کاتب یحصل منه اخبار ما لا یتصوره بوجه من الوجوه لان تصور وقوع النسبة ولا وقوعها تصدیق
والشاک فی النسبة لیس له تصدیق بوقوعها ولا وقوعها وکذا متوهمها وتفصیل الکلام فی هذا المقام هو انا
لو علمنا ان الانسان کاتب فقد ادرکنا الانسان الموضوع والکاتب المحمول والنسبة بینهما المسماة بالنسبة الحکمیة

وقوع النسبة المسمى بالحكم فتوجد المدركات الاربع وهى الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم وهذه المدركات
الاربع من حيث انها حاصلة فى الذهن يسمى قضية وادراكات اربع متعلقة بتلك المدركات الاربع والادراك
المتعلق بالجزء الاخير من القضية وهو الحكم يسمى تصديقا وحكما ايضا كالمدرك والادراكات الباقية تصورات
هذا على ما اختاره متاخروا المنطقيين فالتغاير بين التصور والتصديق عندهم بحسب المتعلق فان الادراك ان
كان متعلقا بوقوع النسبة اولا وقوعها فتصديق والا فتصور فالشك فى النسبة الجزئية ووقوعها مثلا مجرد
النسبة لم يتصور اصلا واما المتقدمون من المنطقيين فذهبوا الى ان الادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
مع التخيل لا بد ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك فى جانب العلم من
الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات اى التخيل والتوهم والشك ليست على وجه الاذعان والتسليم
بل على سبيل التخييل والتجويز والتردد وليس عندهم بعد تصور الطرفين الادراك النسبة التامة الخبرية على
وجه الاذعان وفى صورة الشك والوهم والتخيل لم تدرك تلك النسبة بهذا الوجه بل تصورت فاذا هو متصور
فى صورة الشك والوهم والتخيل هو مدرك فى التصديق فالتصديق عندهم نوع آخر من الادراكات مغاير للتصور
مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق فلو قيل كلام صاحب التقييد مبنى على مذهب القدماء قلنا مسلم لكن ما لم يثبت
صحة مذهبهم لم يثبت مدعاه كما لا يخفى وفيه ما فيه على انا نقول انه اى الاستدلال على المغايرة بين مدلول الكلام
والعلم بامر لا يتم فى شانه تعالى والا لزم اما الجهل على الله تعالى او الكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نقول
هذا الاستدلال منهم من قبيل قياس الغائب على الشاهد وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد كما تقرر فى مكانه واعلم
ان هذا المقام الذى يظهر فيه الفرق بين العلم والمعلوم وبين مدلول الكلام الذى قصد المتكلم افادته
المخاطب والعلم به مما دار الافهام بين بعض الطبايع والاذهان والذى يخطر بالبال ويظهر به جلية الحال
ويدفع ما قيل ويقال هو ان يقال المعنى الذى هو عبارة عما عناه القائل وقصده القاصد بحسب ما اقتضاه
لو ارجعنا الى انفسنا نجده بحيث لا يجب ان يتغير بتغير الالفاظ والعبارات المستفاد منها وكذا
لا يجب ان يتغير بتغير مدلولاتها اى مدلولات تلك العبارات عليها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف
زيد بالقيام الى غير ذلك كقولك زيد متصف بالقيام وقام زيد الفاظ وعبارات مختلفة وتعبيرات عن معنى
واحد كان زيد عليه فى نفس الامر والخارج ولا شك فى ان الغرض الاصلى والمقصود الكلى من تلك الالفاظ و
العبارات اعلام حال زيد فى نفس الامر وكونه متصفا فى الخارج بالصفة المخصوصة ولا شك فى ان الحالة المخصوصة

الى

التى يكون زيد عليها فى نفس الامر والخارج لا تختلف باختلاف العبارات المذكورة والالفاظ المشار اليها والمعنى الذى
تخاطب كما يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح والانكار مكابرة وكذلك لا تختلف ايضا فان مدلولات تلك
الالفاظ التى هى صور ذهنية وضعت تلك الالفاظ بازائها على ما اختاره المحققون دوال على الامر الخارجى الذى
يكون لتلك الصور كلها صورة متغايرة فى الذهن متفرقة بتعدد الالفاظ فليس ذلك المعنى الذى هو حال من
احوال زيد فى الخارج عين شىء من مدلولات الالفاظ التى هى تعبيرات عن ذلك الامر لتحقق الاختلاف فى مدلول
اللفظ عند تحقق الاختلاف فى اللفظ بخلاف ذلك الامر الخارجى الذى هو حال زيد فانه لا يختلف باختلاف
الالفاظ وغير المختلف غير المختلف لا عينه وهذا الكلام مبنى على ما تقرر عليه راى المحققين من ان الالفاظ موضوعة
بازاء الصور الذهنية وان دلالة الالفاظ على الصور الذهنية دلالة وضعية وان الصور دالة على
الامر الخارجى الذى هو صورة وان دلالتها عليها دلالة طبيعية يدل عليه ان الصور الذهنية عين ما هى
الصور بحسب الذات والحقيقة لاتحاد العلم والمعلوم بالذات كما تقرر فى مكانه والتغاير ليس الا بحسب الاعتبار والوجود
الخارجى والذهنى والتغاير الاعتبارى غير كاف فى اثبات اصل المدعى ثم نقول اذا عرفت ان مدلول اللفظ
مغاير للامر الذى يكون ذلك اللفظ تعبيرا عنه بالحقيقة فاعلم ان الشك فى وقوع النسبة بين زيد والقيام مثلا
لا بد ان يتصور الاطراف اذ كل النسبة وان يتصور النسبة بينهما البتة لان الشك بالحقيقة ليس الا فى النسبة فالشك
فى النسبة يستدعى تصورها وهو يستدعى تصور الاطراف ولا جل ان الشاك المذكور ذكر المعنى الذى يعبر عنه بقولنا
زيد قائم او زيد متصف بالقيام او زيد ثبت له القيام الى غير ذلك ذكره عند عدم قصد الشاك الاخبار عنه
ثم انه قد يقصد اى الاخبار عن ذلك الامر مع كونه شاكا فى النسبة فيجد فى ذلك المعنى بتصوره له او بتوهمه
اياه من غير اذعان وقبول ومع عدم حصول التصديق وعلم بوقوع النسبة المذكورة فليس ذلك المعنى شيئا
من التصديقات الظنية والجهلية والقطعية واليقينية فضلا عن ان يكون من العلوم اليقينية يدل عليه
ان هذا الكلام على هذا التقدير لا يدل الا على مغايرة للتصديق لا العلم مطلقا والمقصود بيان المغايرة
بين المفهوم المذكور والعلم مطلقا فاين هذا من ذلك وايضا يرد عليه ان كلامه مبنى على ما ذهب اليه القدماء
من المنطقيين من ان التصديق نوع آخر مباين للتصور مغاير بالذات لا باعتبار المتعلق وصحة ذلك المذهب
لم يثبت بعد لا يقال هذا الايراد انما يرد على كلام المحشى على تقرير المولى لا على ما يتبادر من عبارته لان
كلامه صريح فى ان الشاك فى نسبة اذا قصد الاخبار يجد ذلك المعنى مع عدم علمه بذلك اصلا فى لا يحصل

منه صورة في ذهن الشاك لا التصور ولا التصديق فيتحقق المغايرة الذي هو المط في هذا المقام لانا نقول
كما هو لعالمي هذا الاعراض الذي ذكره السائل اصار كلام لبين الاستحالة فتنبه وتدبر واستعصم بالله من الزلل
في مجال الافهام ومزلقة الاقدام والله الموفق بالتحقيق وعليه التوكل على التوفيق **هو الاول** كمن امر عبده
قصد الاظهار عصيانه كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر وهو يريد ان لا يفعل المامور
ليظهر عذره عند من يلومه فيتحقق معنى الامر ولم يتحقق الارادة فلا تكون هي نفس الامر كما زعمت المعتزلة
واعترض عليه بانا لا نم تحقق معنى الامر في المادة المذكورة فانه لا طلب في هذه الصورة المحققة حقيقة كما لا ارادة
فيها ايضا والمتحقق فيها انما هو صيغة الامر لا حقيقته فلا يدل الدليل على المغايرة بين الامر والارادة والحق
في جواب ذلك الاعتراض ان يقال ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا ذوات الصور فصيغة الامر مثل
قوله افعل كذا في مادة النزاع تعبير بها عن الصورة الحاصلة من طلب الفعل الجاري على ان الامر المذكور لان الامر
موضوع لها لا يقال لو كان الامر كذلك لما يصير قسما من الانشاء الدال على الطلب ولما يصح تعريفه بطلب الفعل على
جهة الاستعلاء لانا نقول قد عرفت في الحاشية السالفة ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية بلا واسطة الوضع وهي دالة
على الاشياء التي هي هي والصورة دلالة طبيعية فيدل اللفظ عليه بواسطة فيصح تقسيم الانشاء الدال على الطلب
الى الامر وغيره وايضا قد عرفت ان الصورة عين ذي الصورة بحسب الذات والحقيقة فيصح تعريف الامر بطلب الفعل على
جهة الاستعلاء وانتفاء ذي الصورة لا ينافي دلالة الصورة عليه ولا التحاد بينهما ولا في اتفاقه فان هذه الحالة
التي هي الصورة الذهنية اي الصورة الحاصلة في الذهن من طلب الفعل متحققة في المادة المذكورة والانكار مكابرة
وعدم تحقق الطلب الخارجي لا ينافي تحقق صورته الذهنية فان تصور الشيء لا يوجب وجوده مع انه لا ارادة فيها فلا
تكون الارادة عين الامر **هو الاول** والدليل على ثبوت صفة الكلام اي على ثبوت الصفة التي تثبت مغايرتها
للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة جميعا معا فيجب علينا ان هذا الدليل الذي ذكره
ههنا بقوله اجماع الامة وتواتر النقل آه لا نم انما يدل على ثبوت تلك الاوصاف له تع واما المغايرة فلا يستفاد
منه **هو الاول** الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عم قال ان قيل العلامة في التلويح ثبوت الشرع موقوف
على الايمان والاذعان بوجود الباري سبحانه وتع وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة
معجزاته المصدقة لدعواه وتوضيحه ان يقال ان اثبات الشرع موقوف على معرفة حقيقة المعجزة وانها مصدقة
لدعوى الرسالة دالة على ان مدعي الرسالة او النبوة صادق في دعواه وتلك المعرفة موقوفة على معرفة ان الله

تع موجود وانه فاعل بالقدرة والاختيار قادر على جميع الممكنات والتبليغ والارسال والتكلم بالانبياء
امر ممكن وانه تع يستند اليه تع جميع ما وصف به بالارادة وانه لم يخرق العادة في يد المتنبي فانه لو لم يكن
الامر كذلك لم يظهر الفرق عند الناس بين المعجزة والسحر ولم يتميز الصادق عن الكاذب عندهم فاذا توقف
ذلك فنقول لو توقف معرفة شيء من الاحكام المذكورة على الشرع لزم الدور بين الكلامين المذكورين فيهما
في التلويح والاول في هذا الشرح بل تناقض حيث لا بد في التلفيق والتوفيق بينهما من ارتكاب
التمحل البعيد والتعسف الغريب مثل ما ارتكبه بعض الفضلاء بعد ايراد السؤال بقوله فان قيل صدق الرسول
بالنسبة الينا موقوف على تصديق الله تع اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص له تع فاثبات
الكلام لله تع به دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه دال على صدقه
ثبت الكلام او لم يثبت ولو سلم فيجوز ان يكون الكلام المثبت غير الكلام المثبت فلا دور وبهذا حصل التوفيق
بين ما ذكره ههنا وما ذكره في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان آه انتهى كلام ذلك البعض ولا يخفى
على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ان الكلام المذكور في التلويح على التوضيح الذي قررناه لا يصير موافقا
لما في شرح العقائد بحسب التوجيه الذي جرح به بعض الفضلاء فانه ما لم يثبت امكان التكلم لله تع عند العقول يمتنع
الجزم بحقية الشرع والجواب الحق هو ما ذكرناه في صدر الكتاب في تحقيق معنى المعجزة لكن لا يحصل منه التوفيق
قال **هو الاول** من غير قيام ما خذ الاشتقاق وهو التكلم محصول الاستدلال هو ان الله تع متكلم ويعلم
بالضرورة ان كل ما يثبت له المشتق يثبت له مبدأ الاشتقاق فثبوت المتكلم لله تع يستلزم قيام التكلم الذي
هو مبدأ اشتقاقه به تع وقيامه به تع يستلزم قيام الكلام به تع لان التكلم لا يتصور الا بالكلام وهذا اي قيام الكلام
به تع هو المطلوب يرد عليه انا لا نم ان قيام التكلم به يستلزم قيام الكلام به تع قوله لان التكلم لا يتصور الا با
لكلام على تقدير الصحة لا يدل على قيام الكلام بالمتكلم لجواز ان يكون التكلم قايما بالمتكلم والكلام قايما
بغيره لا بد لنفي ذلك من دليل على انا نقول لو صح الدليل بجميع المقدمات التي الاستلزام افاد الصفات على الثمانية لان
التكلم على تقدير المستدل امر والكلام امر آخر وثبوت المتكلم له تع يوجب ثبوتهما معا فتصير الصفات تسعة
الثمانية المذكورة في الكتاب والتكلم علم تقبل به اهل والمعتزلة نقول بهما بثبوت المتكلم لله تع ويعترفون
بقيام المبدأ والما خذ به تع ولكنهم يأولونه اي المتكلم بموجد الكلام فالما خذ القائم بالله تع هو ايجاد
الكلام وهو اي تاويل المتكلم بموجد الكلام عدول عن الظاهر المتبادر من اللفظ ومخالفة العرف

والنفسية يرد عليه ان هذا افتراء على المعتزلة بلا امتراء فانهم نافون للصفات والقيام والثبوت كما تقرر فيما سبق
نعم يقولون انه متكلم بمعنى الموجد للكلام وفصل الموجد عليه تع لا يوجب قيام الماخذ به واما الكلام الذي هو
متعلق الايجاد فهو لكونه عرضا حادثا قايم بمحل حادث كساير الاعراض هو الاول ومع ذلك فهو قديم
هذا القول بقدم الكلام مع كونه مركبا من الاصوات والحروف هو قول الحنابلة واما الكرامية فقالوا بكون
حدوثه والكلام القديم عندهم هو الكلام بمعنى القدرة على التكلم كما مر في كلام الماصد ولما رات الكرامية
ان بعض الشر من البعض ولا مخالفة الضرورة الشنيعة مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تع هو الاول وذلك فيما لا يزال هذا الجواب على مذهب بعض الاشاعرة
كالسعيد حيث تبعه وتلخيصه ان الكلام في الازل امر واحد حقيقي لا تعدد فيه ولا تكثر لا بحسب الاجزاء ولا
الجزئيات فليس في الازل الانقسام والتقسيم والاول لان كل ذلك لازم للتعدد وانتفاء اللازم يوجب انتفاء
الملزوم بل انما يتحقق كل من ذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات الحادثة فالجواب الحق عند جمهور الاشاعرة عن هذا
الاعتراض هو ان تعالى ان علم وجوده اي وجود الكلام بدونها اي بدون الاقسام التي هي الامر والنهي
والخبر والانشاء وغير ذلك انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو اي امتناع الانفكاك بين الكلام واقسامه
بحسب التعلقات الازلية والتكثر بحسبها لا ينافي وحدة الصفة لان التكثر الناشي من التعلق والاعتبار لا
يسري في الذات ولا يضر الوحدة بحسب الذات والحقيقة كالعلم الذي يكون صفة حقيقية لا تكثر في ذاته ولا تعدد
في حقيقته لا من حيث الاجزاء ولا من حيث الجزئيات ومع ذلك له كثرة ازلية اعتبارية بحسب اعتبار تعلقاته بالمعلومات
في الازل وليس هذه الكثرة بمنافية لتلك الوحدة واعترض على مذهب الحدوث اي على مذهب من قال بتعلقات
الكلام حادثة بان وجود انواع الكلام واقسامه على هذا التقدير ليس الا فيما لا يزال مع ان جنس الكلام موجود
في الازل فيلزم وجود الجنس بدون وجود الانواع واقسامه على هذا التقدير ليس الا فيما لا يزال مع ان جنس
الكلام موجود في الازل فيلزم وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته وهو معلوم البديهة البطلان
واجيب عن ذلك الاعتراض بان ذلك اي امتناع وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة تحته انما
يكون في الجنس والنوع الحقيقيين دون مطلقا وليس الكلام معاقسامه كذلك الا يرى انه صفة شخصية
لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه كما مر وانما يعتبر كثرتها بحسب اعتبار كثرة تعلقاتها فلا اشكال هو الاول
بانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر الذي هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر

الذي

الذي هو المركب التام المحتمل للصدق والكذب من حيث هو كذلك بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو او
لا ينافي الكلام الذي هو المركب التام لانه اي الامر كلام مخصوص مندرج تحت مطلق الكلام وقسم من اقسامه ونظيره
ان زيدا من حيث هو عالم يصدق انه زيد اذ لا يعتبر في مسمى زيد شيء من اوصافه الا التشخص المعتبر فيه جزءا او
عرضا على اختلاف القولين فيصح لفظ زيد بهذا الاعتبار اعم من زيد الكاتب وزيد العالم وزيد النائم فيصدق
على كل واحد منهما انه زيد ولا يصدق عليه اي على زيد من حيث هو عالم انه زيد من حيث هو كاتب للقطع بتغاير
الحيثيتين يرد عليه ان هذا الوهم لدل على كلية صحيح لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد
من حيث هو كاتب وزيد من حيث هو عالم ومن حيث هو نائم ومن حيث هو قائم ومن حيث هو جالس الى غير
ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تحصى فان اعترف بان هذه الاعتبارات بحسب الذات والحقيقة بمعنى ان التعدد والتغاير
ليس الا بحسب الذهن والاعتبار واما بحسب نفس الامر فهي متحدة فهو اعتراف بصدق كل واحد من الاعتبارات على الآخر
لان المراد بالصدق والحمل ليس الا الاتحاد المفهومين المتغايرين في الذهن بحسب نفس الامر فلا يصح النظير للنظرية
هو الاول وعلى ان استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فيجعل البعض كالانشاء
مثلا راجعا الى الآخر كالخبر كما فعله بعض المعتزلة ليس اولى من عكسه اي من جعل الآخر كالخبر مثلا راجعا الى البعض كالانشاء
فلم لم يجعل الخبر داخلا في الانشاء وجعل الانشاء داخلا في الخبر اليس هذا من باب الترجيح بلا مرجح يرد عليه ان
وجه ارجاع الانشاء الى الاخبار كما فعله ذلك البعض ظ واما ارجاع الاخبار الى الانشاء فاجريا باه العقل كل
اباء فمنع تنجيحه احدهما على الآخر منع لا يصح الذهن القويم والطبع المستقيم قوله ولا اشتراك في وجود نوع
الاستلزام بينهما لكل منها الانشاء مستلزم للاخبار وكذلك الاخبار مستلزم للانشاء ام غير بين ولا مبين في
لولا هي بجواز تحقق الاستلزام وامكانه فهو امر لا يضر ولا ينفع ولا يتقوى به المنع المذكور اي منع الاولوية
لقائل المذكور ان يقول وجدنا ارجاع الانشاء الى الاخبار اولى فلذلك ارجعنا اليه هو الاول كما لطا
قدر الرجل ابناله فامره بان يفعل كذا بعد الوجود اعترض عليه بان يامر احدنا في باطنه هو عزم
على الطلب وهو ممكن في نفسه ولزم سفه واما نفس الطلب وحقيقته فلا يمكن كونه سفها بل غير ممكنة لان
وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال لا يقال الوهم هذا لازم منه ان لا يامرنا الحي بشيء من
المامورات الشرعية اصلا فيلزم ايضا ان لا ينهينا عن شيء من المنهيات فيسقط التكليف بالنسبة الينا و
انه قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والامر الضمني الذي يتحقق في ضمن الصريح والسفه هو

الامر الصريح للمعدوم لاقتضائه المأمور الموجود دون الامر الضمني فانه لا يتوقف المامور الموجود لا يقال لم لا يجوز
ان يكون امر الرسل المذكور امرا ضمنيا لما مر الجواب ايا لانا نقول الامر الضمني لا يتحقق الا في ضمن الصريح فحيث لا صريح
لا ضمني بخلاف امر النبي عم فانه امر محض عند بغير لكل الغايب الموجود والمعدوم الذي سيوجد ويرد عليه ان انتفى الامر
الصريح والضمني واقتضاء ماصدقهما وجود المامور حين الاوامر دون الاخر وعدم تحقق الامر الضمني الا في الامر الصريح
كل ذلك امر غير بين ولا مبين وتحقيق ورد المنع حتى يقوم عليه البرهان **هو الاول** لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قديم فان لفظ القران يطلق على الكلام النفسي القديم وعلى المؤلف من الاصوات والحروف وكذلك
لفظ كلام الله تع ايضا يطلق عليهما بطريق الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز كالقران الا ان لفظ القران
شايع الاستعمال في الثاني اي اللفظ المؤلف من الاصوات واستعماله على الكلام النفسي القديم قليل وكلام الله تع بالعكس
فان اكثر استعماله في النفسي واستعماله في المؤلف قليل وايضا فيه اي في تعقيب القران بكلام الله في عبارة المص تنبيه
على الترادف بين لفظ القران وكلام الله تع يرد عليه ان التنبيه على الترادف انما يحصل لو لم يمكن حمل العبارة
على المعنى الاخر وليس كذلك لجواز ان يكون لفظ القران موضوعا للمعنى الشامل للمخلوق والقديم كالمؤلف والنفسي
والقران موضوع لكل واحد منهما بطريق الاشتراك اللفظي او لاحدهما دون الاخر او كان الامر بالعكس
او يكونا موضوعين لمعنيين متغايرين بحسب المفهوم متساويين بحسب الصدق والحمل وغير ذلك من الاحتمالات
فلا يتحقق التنبيه وفيه ما فيه **هو الاول** وانت خبير بان المعنى من قام به الكلام لا من اوجده اي تحقيق
العلاقة بتعلمه وانت خبير اه ان قولهم اي قول المعتزلة ان الله تع متكلم بمعنى ايجاده للكلام مخالف قاعدة
اللغة فان معنى المشتق عندهم ما قام به مبدء الاشتقاق لا ما اوجده كالمتحرك فان معناه عندهم من يثبت له الحركة
لا من اوجدها وكذا المتكلم فان معناه من يثبت له التكلم لا من اوجده فالعدول عن الظاهر المتبادر بحسب العرف
واللغة من غير اعتبار وضرورة الى خلافه تكلف بعيد وتعسف صريح لا يقال امتناع العرض اشنع قيام
التكلم والكلام على ذاته تع فلا يكون عدولا من غير ضرورة لانا نقول ثم امر بين حصول الامتناع وقد ثبت الكلام
النفسي ومع ثبوت الكلام بل مع امكانه لا مجال للامتناع فلا ضرورة في العدول يرد عليه ان هذا اول
المسئلة والخصم لا يقول به ولم يثبت بعد عنده ذلك وما لم يثبت حجة بثبوت الكلام او التكلم لذاته تع ثبوتا يجب
نفي الاخر يجاد بحلاب التجوز في المشتق اي لفظ المتكلم فتعلل اي لفاء فدان مرادهان ... بقوله وانت خبير ان
قولهم مخالف قاعدة اللغة فنقول المعتزلة في قولهم الايجاد اتصاف البارى تع بالاعراض المخلوقة لم يريد

به الصحة بحسب اللغة يعني لصح ان يقال ان الله تع اسود وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير
ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات على الله تع بالاتفاق على اي معنى كان ثم المعنى يرد عليه ان قوله تعالى
تع عن ذلك علوا كبيرا ناش عن هذا التوجيه كل الابعاد لان عدم اطلاق هؤلاء الالفاظ بالمعاني المذكورة لا
لاجل تنزيه الله تع عنها وكيف فانه تع متصف بايجاد السواد والبياض والحركة وغير ذلك في نفس الامر فلا
يكون منزها عنها بل عدم الاطلاق لعدم ورود الاذن الشرع **هو الاول** يريد به الالفاظ المنطوقة المسموعة
يرد عليه ان هذا التحقيق بالحقيقة جواب لو لتمسك المعتزلة لا تحقيق جواب المص عنه لان جواب المص يحتمل لا
لا تقرير الشارح انه هو ان اتصاف القران بالكتابة والقراءة والسماع والحفظ وغير ذلك مجاز عقلي من باب
اتصاف المدلول بصفة الدال عليه بلا واسطة كاتصافه بالحفظ او بواسطة ولعدة كاتصافه بالسماع او
بواسطتين كاتصافه بالكتابة ومدار التحقيق ان اتصافه بكل واحد منها حقيقة عقلية لان لفظ القران مشترك
بين المعنى المعهود في الخارج وهو الالفاظ المنطوقة المسموعة والمتخيلة والاشكال المنقوشة او يطلق على الالفاظ
والاشكال بالمجاز المشهور اللغوي فاين هو من ذاك يرد عليه ان عبارة المص يحتمل التوجيهين لكن بنظر
انسب الى التوجيه الاول وبالحقيقة هي جواب عن تمسك المعتزلة بالعبارة الثاني فكان مراد الشارح هو ان
حمل المص يحتمل وجهين اصطلاحا هي والاخر تحقيق واما كون عبارة المص محتملة للتوجيهين امر
بين لا يخفى على من له ادنى معرفة باساليب الكلام ولو سلم فنقول يجوز ان يكون المراد من قوله وتحقيقه تحقيق
الكلام في هذا المقام لا تحقيق جواب المص فلا اشكال ههنا ثم نقول والتفصيل الذي يستدعيه المقام هو انه
لما تمسكت المعتزلة بان القران مكتوب مقروء مسموع محفوظ منقول الينا بالتواتر بين دفتي المصاحف وهذه
كلها اوصاف الاوصاف الحادث فيجب ان يكون القران الموصوف بها حادثا بالضرورة اجيب عنه تارة
بان وصفه بالكتابة والقراءة والحفظ وغير ذلك مما يكون مخصوصا بالحوادث مجاز عقلي من باب وصف المدلول
بصفة الدال عليه بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر واجيب تارة اخرى عنه بان الموصوف بالقراءة و
السمع مثلا هو اللفظ المنطوق والموصوف بالحفظ هو اللفظ المتخيل والموصوف بالكتابة والنقل هو
الاشكال المنقوشة وقد يطلق لفظ القران بالاشتراك اللفظي والمجاز المشهور اللغوي على اللفظ بل على الكتابة
ايضا فالمتصف بالصفات المخصوصة بالحوادث هو الالفاظ والاشكال والمتصف بالقدم والازلية هو المعنى القائم
بذاته تع المعهود في الخارج حقيقة ولا يلزم منه حدوث المعنى لان حدوث الدال لا يوجب حدوث المدلول

فتامل وتدبر هو الاول حقيق بالعلم الكليم وقال بعضهم من منع سماع المعنى القائم بذاته ان موسى عم فضل بكلمه
اى بالعلم الكليم لسماعه اى كلام الله تع بصوت من جميع الجهات على خلاف المعتاد وقال بعض الافاضل ومعنى الوجه
الاول انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا هو الاول انما هو باعتبار دلالته
على المعنى قيل قوله باعتبار دلالته على المعنى مشعر لوجه التسمية ورعاية المناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني
واعتبار العلاقة بينهما وهو مشعر بكونه اى كون لفظ كلام الله تع منقول عن المعنى الاول والموضوع له
الاصلي الذي هو المعنى القديم القائم بالنفس الى الموضوع له الثاني الذي هو اللفظ الدال عليه ويشعر بان لفظ الكلام
لا يكون مشتركا لفظا لان المشترك على ما هو المشهور والمكتوب في الكتب المتداولة هو الذي يكون معناه متعددا وكم
يتخلل بينهما النقل بل وضع ذلك اللفظ لكل من المتعدد من غير ملاحظة المناسبة ورعاية العلاقة بينهما ويكون لفظ
الكلام ايضا مجازا عند استعماله في المنقول عنه الذي هو المعنى القائم بالنفس وحقيقة عند استعماله في المنقول اليه
الذي هو اللفظ الدال عليه وهو باطل فكم تسلم انه صحة نفى القرآن عن المعنى القديم القائم بالذات وهو محجوج
عندكم والمستلزم للمحجوج وجوابه ان في النقل يعتبر هجر المعنى الاول وتركه الموضوع له الاصلي بالكلية ولا يكفي في
كون اللفظ منقولا اعتبار العلاقة بين المعنى الاول والثاني ومجرد رعاية المناسبة بين المعنيين لا يقتضيه اى
لا يقتضي هجر المعنى الاول فلا يوجب النقل ورد عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه التفتازاني
العلامة في تهذيب المنطق هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل فمشترك
والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه وكلامهم فنقول هذا لا ينافي الا
كونه منقولا فحينئذ فذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحجوج لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل يلزم كونه مجازا
في المعنى الاول يلزم المحجوج ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم
الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في عبارات الشيخ وضعه لذكرها يشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار
الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع في المجاز غير منكر بل الحق كما حقق في
موضعه ان اللفظ الموضوع لكن بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم تركه الاول مجاز
بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشيخ كذلك فلزم المحذور
فيجاب عن اصل السؤال بان المعتبر في النقل هو ترتب الوضع وتأخر وضع اللفظ للمنقول اليه عن وضعه
للمنقول عنه ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي الترتب ولا يستدعي تأخر الوضع لجواز وضعه للمنقول

اليه

اليه عن وضعه للمنقول عنه حتى يكون لفظ كلام الله تع بالنسبة الى الالفاظ منقولا اصطلاحيا او عرفيا
عاميا او خاصيا ولما لم يتحقق النقل لا يكون مجازا ايضا فلا يلزم شيء مما ذكر المعترض وفيه اي في هذا الجواب الاخير
نظر لان اتمامه موقوف على اثبات ان لا يكون بين الوضعين ترتب وتقدم وتأخر واثبات عدم ترتب الوضع
في الكلامين امر دونه خرط القتاد وشكل لان وقع في التزامه للجواب عن اصل السؤال بل يكفي منع هجر المعنى الاول
كما فعلناه ويرد عليه ان اتمام الجواب الكلي لا يتوقف على الاثبات المذكور اذ لا يقع في مقام الاثبات لا المنع والتجويز
يكفيه نعم يرد على الجواب الكلي ان اصل السؤال على كلام الشارح وفيه تصريح بالترتب وتأخر احد الوضعين على
الآخر فلا يندفع بهذا الجواب على انا نقول اعتبار العلاقة يستدعي الترتب قطعا لكن تحقيقه يستدعي زيادة
بسط في الكلام لا يليق بهذا المقام ولا يكون له دخل في تحصيل اصل المرام فتركناه مخافة عن الاطناب في
الاتمام والسلام هو الاول اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم ويرد عليه ان لفظ كلام الله تع
ان كان موضوعا لهما لذلك المعنى النفسي والشخص القائم بذاته فقط يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تع لفظا
بان ما قرأناه ليس هو الامر القائم بذاته تع بل يلزم ان يكون المثل وتمثله اي مثل القائم بذاته بل يلزم ان لا يكون المنزل
على النبي عم بجبرائيل كلام الله تع بل مثله وفيه نظر للقطع بان مما نقرؤه كل واحد منا ليس هو الا عين القرآن المنزل
على النبي عم بلسان جبرائيل وان المنزل عليه عم بلسانه هو عين كلام الله تع لا مثله وان كان لفظ كلام الله تع موضوعا
واسما لا للشخص القائم بذات الله تع بل للعرض الكلي فقط اي للنوع المتحقق في ضمن الكلام القائم بذاته تع وغيره فلم
يكن منزلا على النبي عم وما قرأناه ونحو ذلك يلزم من ذلك ان يكون اطلاقه اي اطلاق كلام الله تع الموضوع للمعنى الكلي
العام على ذلك الشخص الجزئي الخاص القائم بذاته تع باعتبار خصوصه لا باعتبار عمومه مجازا لكونه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فيصح نفيه اي نفي الكلام باعتبار خصوصه عنه تع لانه لا يكون كلام الله تع حقيقة وذلك
ايضا باطل كاللازم من الشق الاول وانما قلنا لا باعتبار عمومه لان اطلاق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه
بل باعتبار عمومه لا يكون مجازا كما حققه الشارح العلامة في المطول في بحث التعريف باللام وفي بحث الاستعارة
فان اردت الاطلاع عليه فارجع اليه وان جعل موضوعا بازاء الكل واحد من الخصوصيات باعتبار ملاحظة الامر
العام المشترك بين تلك الخصوصيات حتى يصير من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما فيصير جميع ما قرأناه
او تلوناه والمنزل على النبي عم بلسان جبرائيل كلاما حقيقة ولا يصح نفي الكلام باعتبار خصوصه عنه تع لكن يلزم ان
يوصف كلامه تع بالحدوث ايضا حقيقة كما تتصف القراءة والتلفظ بالحدوث حقيقة وذلك لان الكلام العام

بنفس اللفظ مثلا على القدر المذكور كلام الله تعالى حقيقة مع انه حادث لان المحل حادث وصف المحل بوصف الحال
وذلك ايضا باطل كما لا يخفى ثم الشيخ الاولى اعلم ان اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد
ووضع لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص وموضوع له خاص وقد يوضع له باعتبار عام فيذكر بان يتعقل
امر مشترك بين شخصين ثم يقال هذا اللفظ موضوع لكل واحد من المشخصات بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم منه
الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك المشترك آلة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له فالموضوع
له بهذا الوضع ليس مشتركا مثلا اذا تعقل الواضع معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر وعين لفظ هذا بازاء كل
واحد من تلك الافراد المدركة اجمالا كان هذا وضعا عاما لان المتصور المعتبر عام وهو المشترك بين تلك الافراد
وكان الموضوع له خاصا لان الغرض هو ان الموضوع له كل واحد من خصوصيات تلك الافراد لا المفهوم المشترك
بينها وقد يكون الوضع عاما والموضوع له كذلك كما اذا تصور مفهوم كلي وعين لفظ بازائه فهذا يسمى
وضعا عاما لموضوع له عام كوضع لفظ الانسان لمفهومه واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما فمستحيل لما
قيل ان الكليات تدل على مشخصاتها لا كما قد تمنع وضع اللفظ للمشخصات وليست المشخصات كذلك بالقياس الى الكليات
كما لا يخفى يرد على المعترض [illegible] ان الكليات تدل على مشخصاتها فلا لان المشخصات ليست كذلك منع
ظاهر الان يقال ولما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما وان كان ممكنا في نظر العقل لكن لم يجيء بالتتبع
والاستقراء هذا ولما عرفت انه لا يصح شيء من التوجيهات المذكورة فنقول لا مخلص عن ذلك الا بان يجعل لفظ كلام
الله مشتركا بين النوع المتحقق في ضمن جميع الافراد وبين ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى فلا يلزم شيء من
المحذورات المذكورة وهي اتصاف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة وصحة نفيه عنه حقيقة وكون ما قرأناه مثلا مثل
كلامه تعالى لا عينه يرد عليه ان اطلاق كلامه تعالى بهذا النوع على الاشخاص القائمة بالنفوس البشرية للحفاظ
مثلا باعتبار الخصوصيات وعلى الكلام الخاص المرسل على النبي عم بان الملك يكون مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة و
ذلك باطل بالاجماع هو الاول ليس [illegible] ترتب الاجزاء في نفسه فيشكل الفرق بين لمع وملع ونظائرها
وعلى الثاني لا فرق بينهما الا بترتب الاجزاء ولما لا ترتب فيها لا فرق بينهما يرد عليه ان ذلك الذاهب معترف
بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلامه تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته تعالى الكمالية
وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكره المحشي هو الاول ونقيضها خارج
المعدوم لم يرد به اي بلفظ الاخراج ما يتبادر منه بحسب الظاهر من معنى الاضافة اعتباري لا تحقق له الا بحسب

اعتبار

اعتبار الذهن لانه لا يصلح ان يكون مبدأ التأثير بل المراد به الصفة التي هي مبدأ الاخراج ومنشأ الاضافة
ومظهر الآثار ومصدر الاحكام كما في سائر العبارات من الفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث و
الاختراع وغير ذلك فانها اي تلك الالفاظ وان كانت دالة على المعنى الاعتبارية التي هي نفس الاضافة والنسبة
بحسب الظاهر يتبادر منها المراد ليس مدلولاتها الظاهرية بل المقصود والمراد بها مبدأ تلك الامور المذكورة
اي مبدأ الفعل ومبدأ الخلق ومبدأ الايجاد وغير ذلك هو الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد عليه
ان التكوين لو كان حادثا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وانما يلزم لو كان التكوين الحادث قائما بذاته تعالى و
ليس كذلك لانه يجوز على تقدير حدوثه ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من المعتزلة فان
قلت ذلك الايراد ليس بصحيح لانه لو قام بالغير لزم كون الغير خالقا للشيء ومكونا له وهو باطل قلنا ان ذلك يلزم على
الدليل الرابع فالحق الدليلان اي الدليل الاول والرابع والاولى في جوابه اي جواب ذلك الايراد ان يقال
انه اي ذلك التجويز مردود بان صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه اي قيام صفة الشيء بغيره لم يتعرض
الشارح لعلامة له فلا يلزم ابطال الدليلين هو الاول لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه يرد عليه انه ان
اريد بالجواز الجواز الشرعي فنقول انا نلتزم الجواز الشرعي من جواز اطلاق الخالق على الله تعالى بمعنى القادر
على الخلق اي الملازمة المستفادة من الشرطية المذكورة وهي قوله لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر
على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه ممنوع الاعتراض متوقفه اي توقف ذلك الاطلاق على عدم الايهام
اي عدم ايهام النقص وعلى الاذن الشرعي بالاطلاق لما ثبت من ان اسماء الله تعالى توقيفية وان اريد
بجواز الاطلاق الجواز العقلي والامكان الذاتي فنسلم الملازمة المذكورة فان لزوم الجواز العقلي امر محقق
ومسلم عندنا لكن لا نسلم بطلان التالي اذ لا دليل على امتناع التالي ولا مانع عنه قال بعض الافاضل في رد
كلام الشارح نظر لان القدرة انما هو على الخلق والايجاد لا على نفس الماهية اذ لا معنى له كما لا يخفى واما
ما اورد عليه من ان نمنع الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولنمنع الجواز العقلي
مسلم ولا مانع عنه فمن قلة التدبر انتهى كلامه اقول كلام هذا الفاضل مبني على ان الماهيات ليست
بمجعولة في انفسها وكلام المحشي مبني على انها مجعولة فلا يكون منشأه كلام المحشي قلة التدبر كما لا يخفى هو الاول
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل يرد عليه اي على اللزوم والملازمة التي هي مؤدى قوله لو كان حادثا فاما
بتكوين آخر فيلزم التسلسل والا بغير التكوين فيلزم استغناء الحادث عن المحدث والاحداث لجواز ان يحدث

فتأمل

بتكوين هو نفس ذلك الحادث المكون لا بد لنفي ذلك من دليل ومدار المنع على المقدمة المطوية وهي انه يجوز ان يكون
تكوين التكوين عين التكوين وقد يشير سابقا في الحاشية المتعلقة المعلقة على قول الشارح واجابوا
بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة في مبحث بيان ان الله تع قديم بالذات الى ما له اي لذلك الوك
من البيان واليا يرد عليه من الاعتراض اقول تقرير ما ذكرناه الشارح سابقا بطريق الاجمال هو ان المراد بالعينية
الكائن هو العينية بحسب الحقيقة يرد عليه ان التكوين قد يضاف الى التكوين الذي يتكون به ونعلم قطعا ان
المضاف غير المضاف اليه فكيف يصير عينه وان ارادوا بكونه نفيا عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي
فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعتراض لا يلزم تحده بانه هذا محصل كلام المحشي وقد عرفت في شرح
الحاشية المذكور سابقا ما له وما عليه فان اشتهيت الوقوف عليه فارجع اليه ويمكن منع الملازمة المذكورة بان
يقال لا نم ان التكوين لو كان حادثا لكان اما بتكوين آخر او بغير التكوين لم لا يجوز ان يحدث التكوين اي يوجد
بعد العدم ويستند وجوده بعد العدم الى ذات التكوين من حيث هي لا الى الذات الموجوب ولا الذات بشرط
الوجوب فلا نقول نفس التكوين المتصف به الباري تع تعلق بوجود نفسه فيصير نفس التكوين موجودا بسبب نفسه
ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المتقدم هو نفس الذات والمتأخر وجودها ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده
فاحفظ ذلك الاعتراض فانه ما يرد جليلة ونكتة لطيفة تنفعك في مواضع كثيرة ومحال شتى اي مختلفة
يرد عليه ان الكلام المذكور للسند يه ساقط عن درجة الاعتبار لانا نعلم بالضرورة امتناع كون ذات الشيء مرجحا
لوجوده بحيث يكون موجدا اياه ولو جاز ذلك لزم استغناء الحادث عن المحدث الموجد فينسد باب اثبات الصانع
وينسد باب اثبات وجود الصفات الازلية وبالجملة هو مطلع اكثر هذيان المحشي والظاهر انه لا يخفى فاو جهه صريح خطئه
وصحيفة عقلك ولا تنقشه في لوح ذهنك فانه لا يوقعك في مغال الاوهام ومزال الاقدام **هو الاول** وجهه
هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كانه اراد بالادلة ما على الدليل الكائن من الادلة الثلثة الباقية
وذلك لان الدليل الكائن لا يكون ههنا على كون التكوين صفة حقيقية كما لا يخفى على المتأمل فيه بخلاف الثلثة الباقية
او بنا الامر على التغليب اي تغليب الاكثر على الاقل بان نزيد الاقل لا وصف مختص بالاكثر وهو ههنا بناؤه على
كون التكوين صفة حقيقية **هو الاول** لا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة والذي يخطر
بالبال بالتحقيق هذا المقام هو ان التكوين الذي يعبر عنه بالفعل والايجاد والاحداث وغير ذلك هو المعنى
الذي يحصل في الفاعل المؤثر عند تصوره من هذه الحيثية وبه يمتاز تميزا عينيا تاما من غيره ويرتبط

الفاعل بواسطة ذلك المعنى بالمفعول نوع ارتباط لا يكون له ذلك مع غير مفعوله وان لم يوجد المفعول بعد بعين
تحقق ذلك الرابط والارتباط الخاص بين الفاعل ومفعوله لا يقتضي وجود مفعوله لجواز ان يكون ذلك الا
ازليا مع كون المفعول حادثا بالزمان وهذا المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول ويتميز به الفاعل عن
الاغيار ليس مخصوصا بالفاعل المختار بل يعم الفاعل الموجب ايضا لتحقق ذلك المعنى بينه وبين مفعوله ايضا
فيغاير ذلك المعنى القدرة والارادة لتحققه في الفاعل الموجب مع عدمهما بل نقول هو اي ذلك المعنى الرابط
موجود متصور في حق الواجب المختار بالنسبة الى نفس القدرة والارادة لانهما معلولان للواجب تع وهو موجد
لهما وتكونهما فيكون مرتبطا بكل واحد من القدرة والارادة بذلك المعنى الذي يحصل في الفاعل ونعبر عنه
بالتكوين فكيف لا يكون ذلك التكوين الذي يعبر عنه بالايجاد واشاله صفة اخرى وراء القدرة والارادة مع
كونه معنى مرتبط به الواجب بهما يرد عليه ان هذا المذكور بتمامه مع كونه مشتملا على تعسفات غريبة وتمحلات بعيدة
على تقدير تسليم وتماميته لا يدل على ان التكوين امر موجود متحقق في الخارج زائد على ذاته تع مغاير في
نفس الامر للصفتين المذكورتين اي القدرة والارادة بل هو تصريح بان ذلك المعنى امر اعتباري نسبي
متحقق بين المنتسبين على انا نقول المعنى الذي به يمتاز الفاعل عن غيره اما الفعل الصادر عنه المتعلق با
لمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة واما صلاحية صدور الفعل عنه وهذا معنى اعتباري
بارتباطه بالمفعول المعلوم بوجوده لا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد موقوف على
الدليل ولا دليل منهم يدل عليهم **هو الاول** والمكون حادث لحدوث التعلق او نقول المكون حادث لكون
تعلق التكوين في الازل بوجود المكونات فيما لا يزال فان التعلق الازلي ليس الا تعلقا بوجوده فيما لا يزال
في وقت معين وزمان مخصوص وهذا التوجيه الذي ذكرناه هو الانسب بالمتن من التوجيه الذي ذكره الشارح
فان المناسب للتوجيه الثاني ان يقول وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند التعلق فترك لفظ التعلق
وذكر وقت الوجود مشعر بالجملة بان حدوث المكون بسبب حضور وقت وجوده لا بسبب التعلق كما لا يخفى على من
له ادنى معرفة باساليب الكلام **هو الاول** وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه
اي ما يقال في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين محصول الاستدلال هو ان التكوين لو كان قديما لزم قدم
المكونات كلها والتالي باطل بالضرورة والمشاهدة فالمقدم مثله وحاصله اي حاصل الجواب عن هذا الاستدلال نقض
تفصيلي وهو منع الملازمة في قوله لو كان قديما لزم قدم المكونات اي لا نم لزوم قدم المكون من قدم التكوين المتعلق

بدونه كيف فان تعلق وجود المكون بالتكوين يستلزم حدوث المكون لان ذلك التعلق الانفس الاحتياج الى
الغير او مستلزم له والاحتياج الى الغير هو نفس الحدوث وقد يتوهم انه اى القول المذكور اعتراض على قوله
الى بقى على القول المذكور وهو قوله فان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم
قدم العالم او لا وحاصله اى حاصل ذلك الاعتراض ان الترديد لا ما فوضع القضية المذكورة فيتجه
له مع تحقق التعلق المذكور اى تعلق وجود المكون بالتكوين لم يتصور قدم المكون لان التعلق
نفس الحدوث او يستلزم الحدوث وليس ذلك الاعتراض بشئ مستحسن عند الطبايع المستقيمة والقرايح القويمة
لشيوع نظايره وشهرة امثاله توسيعا للدايرة واحاطة للاقسام العقلية لاظهار البطلان على جميع التقادير
المتصورة في بادى النظر الا يرى انه امر مقاله المذكور رده ايضا وجود العالم بين التعلق بالذات الواجب
الوجود والصفات الازلية وبين عدمه اى عدم التعلق بها حيث قال وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله
تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك الخ مع ان عدم تعلق وجود
العالم بذاته او صفاته امر ممتنع وبالجملة الترديدات الواقعة في المنفصلات التي تركب عليها القياسات لا يجب ان
يكون بحيث جاز وقوع كل واحد من الشقوق الحاصلة منها كما يشهد به تتبع كتب ائمتنا من المنفصلات
على انا نقول انه يجوز ان يكون الجواب الذى وقع فيه الترديد المذكور الزاميا على القائلين بحدوث التكوين
فالمقدمة التى لا يعلمها المعترض انها ممتنعة وان كانت كذلك في نفس الامر لكنها مسلمة عند الخصم فانه معترف
بان التعلق بالواجب او صفاته الازلية يستلزم لقدم المتعلق كما يدل عليه المقدمة التى اوردها في الاستدلال وهى
انه لو كان قديما لزم قدم المكونات فلا يكون في المقدمة في نفس الامر ضرر لان الالزام يتم بمجرد تسليم الخصم
اياها وهو المطلوب هو الاول ومن ههنا اى ومن اجل ان المراد بالحادث عند المتكلمين ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا
بالعدم والمراد بالقديم خلافه اى ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وهو غير المكون عندنا جعله اى ذلك
القول الذى ذكره المص عقيب الجواب عن الاستدلال القائلين بحدوث التكوين بعضهم من تتمة الجواب عن الاستدلال
المذكور وحمله ذلك البعض لفظ الغير الواقع في كلام المص وهو غير المكون على الغير المصطلح عند اهل الحق و
هو ما يمكن انفكاكه عما هو غيره كما مر وقال ذلك البعض مستدلا من جانب المص على ان التكوين غير المكون
وهو اى التكوين غيره اى غير المكون لصحة الانفكاك بينهما وكيف لا فانه من صفة الازل بدون و
المكون فلا يكون التكوين اضافة ممتنعة الانفكاك عن المضاف اليه كالضرب الممتنع انفكاكه عن المفروض

كما

كما ادعاه المستدل حيث قال انه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب والا اى وان لم يكن الامر كذلك
بل كان اضافة ممتنعة الانفكاك عن المضاف اليه لما كان غيرا بالنسبة الى المكون لامتناع انفكاكه اى
كونه اضافة عن المكون وقد سبق انه غير ممتنع الانفكاك فلا يكون اضافة وليس في ذلك التوجيه الذى ذكر
ذلك البعض بشئ موجها لان صحة الانفكاك ان اراد عاما ذلك البعض ان اراد بها صحة الانفكاك في جانب التكوين
يعنى جواز وجود التكوين بدون المكون فهى غير مسلمة خصوصا الخصم وقوله وكيف لا فانه موجود في الازل بدون
وجود المكون قلنا انه اول المسئلة فاثبات الدعوى به مصادرة وان اراد صحة الانفكاك في جانب المكون
يعنى جواز وجود المكون بدون التكوين فذلك انما يصح اذا كان التكوين اضافة حادثة ولما اذا كان صفة
حقيقية قديمة فوجود المكون بدونه بين الاستحالة لا يدعيه عاقل وذلك اى دعوى ان صحة الانفكاك في
جانب المكون موجود متحققة في حالة الاضافة اى عند كون التكوين اضافة حادثة لا يصير جوابا عن الاستدلال
ولا يكون له دخل فيه بل هو موافق لمذهب القائلين بحدوث التكوين فلا يصح جعل قوله وهو غير المكون من تتمة
الجواب يرد عليه ان جواب المص عن استدلال القائلين بحدوث التكوين لا يجب ان يكون الزاميا حتى يستدعى كون
المقدمات المذكورة فيه مسلمة عند الخصم بل لا يجب ان يكون استدلالا في مقابلة الخصم او نقضا اجماليا لجواز ان يكون
نقضا تفصيليا والمذكور سندا فلو جعل قول المص من تتمة الجواب لم يلزم المحذور وفيه اى في كلام البعض ايضا نظر
لان قوله والا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون يشعر بكفاية امتناع الانفكاك في جانب واحد فقط في نفى
الغيرية وليس كذلك لان عدم الغيرية لا يتم الا بالملازمة اى اللزوم من الجانبين ولا يكفيه اللزوم من جانب واحد فقط كالوصف
مع المحل فانه يتحقق امتناع الانفكاك بينهما من جانب واحد لامتناع تحقق الوصف بدون المحل مع انهما متغايران
وكذلك الصفة الحادثة مع الذات فان امتناع الانفكاك في جانب واحد متحقق بينهما مع انهما متغايران بالاتفاق
كالوصف والمحل يرد عليه ان الصفة الحادثة ليست الا عرضا فامثال التمثيل يصير لغوا كما لا يخفى قوله هو الاول لان
الفعل غير المفعول قبل حصول الدليل وهو ان التكوين فعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ويرد عليه المنع
اما تفصيلا فلان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا نسلم كبرى الدليل
لان الفعل لم يكن غيرا بالنسبة الى المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول فانه لا يجوز ان يتحقق الفعل بدون المفعول
فلا يكون غيرا بالمعنى المصطلح واما اجمالا فلان الدليل لو كان بجميع مقدماته صحيحا لزم منها المغايرة بين التكوين
وذات الفاعل ايضا لان الفعل كما يكون مغايرا للمفعول كذلك يغاير الفاعل بالضرورة والى هذا النقض

الاجمالى اشار بقوله ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات فيبطل ما ذكر
وجوابه اى جواب المنع المذكور اما عن منع الصغرى فبان يقال ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية اى
بعينية التكوين للمكون المفعول ينفى كونه اى التكوين صفة حقيقية فلا يصح السند المذكور لتقوية المنع عند
الخصم فمنع المقدمة الصغرى من قبل الخصم القائل بالعينية مستندا بان التكوين مبدء الفعل لانه ينفى كونه غير قائل
به خارج عن قانون التوجيه لان الغرض الزام الخصم لا اقامة البرهان على المدعى المذكور يرد عليه ان سقوط
السند لا يوجب اسقاط المنع التفصيلى الا اذا كان مساويا للمنع وليس فيما نحن فيه كذلك فالمنع باق بحاله لان للخصم ان يقول
كلامكم هذا انما يتم اذا كان التكوين زايدا فى نفس الامر صفة حقيقية موجودة على حدة ولا نسلم ذلك فليس كذلك
ويمكن ان يجاب عن المنع المذكور بان يقال يريد بالفعل ما به الفعل لحصول الدليل ان التكوين مبدء الفعل و مبدء
الفعل يغاير المفعول فلا يتجه المنع المذكور ويكون قوله كالضرب مع المضروب تنظيرا لا تمثيلا لان المراد بالتكوين مبدء الفعل
والضرب انما يكون فعلا والمثال يجب ان يكون موافقا للممثل بخلاف النظير فانه لا يجب موافقته للمنظر به وفيه
تامل واما الجواب عن المنعين الاخيرين فكما اشار اليه بقوله وقد عرفت ان الكتب المنقولة السالفة جواب التسليم الاول
بل الثانى ايضا وبيانه ان يقال ان المانع اولا منع تغاير الفعل مع المفعول مستندا ان الفعل يمتنع انفكاكه عن
المفعول وقد عرفت ان امتناع الانفكاك بينهما ليس الا من جانب واحد وامتناع الانفكاك من جانب واحد لا ينافى
الغيرية كالوجود والمحل وثانيا ادعى التغاير بين الفعل والفاعل ولا يخفى عليك ان تغاير الفعل مع المفعول لا
يوجب تغايره مع الفاعل فلم يتمسك الناقض بغير ذلك الوجه فلا يتم النقض والجواب الذى اختاره الشارح هو انا
نختار التغاير بين الذات والصفة ولا محذور فيه لان المراد بالصفة الصفة الحادثة فان كلا منا ليس الا فيها يرد
عليه ان الجواب عن التسليم الاول كلام على السند وهو لا يسقط المنع فتدبر فانه من مزلقة الاقدام هو الاولى
مستغنيا عن الصانع لان الاحتياج اليه اى الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد ولم يكن التكوين والايجاد
زايدا على ذات المكون بل كان عينه لما بقى الاحتياج يرد عليه ان هذا انما يتم اذا لم يكن الماهيات انفسها مجعولة و
لو ليس كذلك هو الاولى اقدم منه القدم اما ان يراد به معنى لغوى وهو عدم الزوال فالمعنى اى معنى قوله انه اقدم
منه لو دوم منه واسبق منه اذ العالم حادث زمانى والله تعالى ازلى واما ان يراد بالقدم معنى اصطلاحى وهو
عدم مسبوقية بالعدم وما ذكر بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا كالواجب لان العالم على تقدير كون التكوين
نفسه كان مستندا الى نفسه من غير احتياج الى امر آخر والمستند الى الذات من غير احتياج الى امر آخر يجب ان يكون قديما

كا

كالبارى تعالى فالمعنى اى معنى قوله اقدم من العالم انه اقوى قدما منه واصل به لانه قديم بدون التكوين بخلاف
العالم فانه قديم بالتكوين لان وجوده به وان كان ذلك التكوين عينه هو الاولى بل يلزم ان يكون الصانع
قادرا مختارا فعلى ذلك يكون الحكم الضرورى فى نفس الامر موقوف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام
المحكم والنمط البديع اوفق الوجوه للحكمة واكملها بالنسبة الى العالم فلما استند الى المبدء الكامل من جهة الكمال
اوجبه اى العالم بهذا الوجه الكامل الاوفق المبدء الكامل التام لان العقل يجوز صدور العالم بهذا الوجه
الاوفق عن الموجب بالذات كما ذهب اليه الحكماء فهذا المتوهم قد خفى عليه الضرورى التى تحكم بها عقول الصبيان
والمجانين نعم قد يناقش بان ذلك الصانع لا يجب ان يكون واجب الوجود بالذات لاحتمال الواسطة فان العقل يجوز
صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عن الفاعل المختار فضلا عن الموجب وقد استوفينا الكلام فيه فلا يبعد ان
يرد عليه ان دعوى الضرورة فى امثال ذلك الموضع خروج عن الاعتدال لانه منقوض الى العقول بان الحكماء
العلماء الاذكياء لم يزالوا بين الضرورى فيعرض هو الاولى بمعنى الانكشاف التام يشير الى ان العلاقة بتفسير
الرؤية بالانكشاف فى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول بمعنى كون الشىء مرئيا من كالمحسوس بالبصر لا الادراك
بالبصر والاحساس وذلك لان الانكشاف صفة المرئى دون الرائى واما الرؤية بمعنى المصدر المبنى للفاعل فانه صفة
للرائى لان معناه احساس الشىء وادراكه بالبصر ولا يكون صفة للمرئى فعلم ان المرئى بمعنى الانكشاف مصدر المبنى للمفعول
واما فى الرؤية بذلك لان الخصم انما يرى المانع عن الرؤية من جانب المرئى والتعبير المذكور بعيد تاكيدا فى رد
ما ذهب اليه الخصم اقول يمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف فى تفسير باللازم لان الانكشاف لازم للاحساس بالبصر
ومع ذلك نكتة ان كيد مرئية هو الاول يعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على
ذلك هذا اى كون الشىء بحيث لم يحكم العقل عند التخلية بامتناع تحققه ولا بوجوبه هو الامكان الذهنى و
هو اعم من الامكان الذاتى لتحققه فى الممتنع بالذات الذى خفى امتناعه على العقل او كان موقوفا امتناعه كسبيا
فليس ذلك الامكان العام محل النزاع لان الخصم قائل به اى بامكان رؤيته بهذا المعنى وانما النزاع فى الامكان
الخاص الذاتى الامكان الوقوعى الذى هو عبارة عن عدم الاستحالة لان الظاهر ان الخصم انما يعتبر به عند تصور
ذاته تعالى لا على وجه التنزيه ولعل دعوى الضرورة المذكورة فى الشرح بهذا الاعتبار والا فتصور الواجب بالذات
بعنوان انه موجود لا يحكم بتعلق الرؤية به ممتنعا فى نظر العقل فالمتمسك بذيل عقله او تعلم بتصور العقل
للحكم به هو الاولى ضرورة انا نفرق بالضرورة بين جسم وجسم وعرض يرد عليه انه ان اريد به الفرق بحصول

برؤية البصر يعني انكان الاجسام والاعراض بصر مرئية فهو اول المسألة فذكره في دليل اثبات الرؤية مصادرة على المط وهي جعل المدعى جزء الدليل على التقرير المذكور هو ايضا ذكره وان اريد ان الوقت يحصل بسبب استعمال البصر في المبصر يعني انا نستعمل البصر في الاجسام والاعراض وبواسطته نميز العقل بينهما ونفرق لا بمعنى ان المفرق مرئي محسوس فمسلم لكن لا يفيد المط ولا يحصل به المقصود لان كون الرؤية اي باستعمال البصر والتمييز في تمييز الاشياء لا يوجب كونها مرئية لانا نفرق بواسطة حس البصر بين الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لكونهما عدميين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق الذي لا محيد عنه هو ان حصول الفرق بين الكثرة بحصول البصر بمعنى من البصر يعني بجوار البصر له مدخل في حصول الفرق لا يقتضي كون المفرق مرئيا مبصرا فعلى التقدير الثاني لم يحصل المط وعلى التقدير الاول يصير الدليل عين المط يرد عليه ان الدليل بالحقيقة تفصيل للمدعى والتفصيل يصح جعله دليلا للمجمل او جزء الدليل كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق وقد تقرر ذكره في علم المنطق ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المسألة بديهية وما ذكر ههنا ليس استدلالا عليها بل هو تنبيه عليه وتفصيل الا نوع تفصيل فلا يلزم المحذور هو الاول اذ لا رابع يشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق اي الشامل للتحيز بالذات والتحيز بالتبع وجهة الوجود بالغير والمقابلة اي كونه مقابلا بلا الة وكذا الحلول فيه وامتناع العدم بالغير بل الامور العامة اي شاملة للواجب والجوهر والعرض او للآخرين كالماهية والمعلومية والمذكورية وكذا الكثرة والمعلولية فانها مشتركة ايضا بينهما اي الجوهر والعرض كالثلثة الاخيرة في الشرح فلم لا يجوز ان يكون العلة المشتركة للحكم واحدا من تلك الامور لا بد لنفي ذلك من دليل تام قلت عليه الامور العامة اي شاملة للواجب والممكن كالمعلومية والمذكورية ومطلق الوجوب والنعم الزمانية والوصفية يستلزم صحة رؤية الواجب لتحقق علة فيه الواجب ثم فلا وجه لتفرع على انا نقول لا يجوز ان يكون العلة المشتركة شيئا من الامور العامة سوى الامكان شاملا لجميع الاقسام اي الواجب والجوهر والعرض او كان مخصوصا بالممكنات وذكر لانها اي علية الامور العامة تقتضي صحة رؤية المعدوم لتحقق الامور العامة فيه مع انا جازمون من غير شائبة العدم بامتناع رؤية المعدوم والحاصل انه قطعا قلت لم لا يجوز ان يشترط علية الامور المذكورة بشيء من خواص الموجود الممكن حتى لا يشمل الواجب والمعدوم ويعم الجوهر والعرض ولا بد لنفي ذلك من دليل يرد عليه ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والمخصوصية والعدم والمعدوم لا يصلح لذلك فتعين الوجود المطلق في بحوثه الشرح تفصيله فذكر ما عرفنا وعنه هو الاول فالامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود وايضا يمكن ان ر

يقال

يقال لا يجوز ان يعلل الرؤية بالامكان المشترك اذ لو علت بالامكان المشترك بين المعدوم والموجود يصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق علة الرؤية التي هي الامكان فيه ووجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة والا لزم التخلف وهو ممتنع بالضرورة وفيه نظر لجواز ان يكون العلة هو الامكان المشروط بشيء من خواص الموجود الممكن كما مر فلا يتحقق في المعدوم يرد عليه ما مر في الشبهة السالفة فليتأمل هو الاول ولا مدخل للعدم في العلية لان علية الشيء للشيء عبارة عن التأثير في الشيء الآخر او ملزوم له فيجب بالحاجة اتصاف العلة بالتأثير والتضاد في ان التأثير صفة اثبات وامر وجودي واتصاف الشيء بالامر الوجودي فرع وجود ذلك الشيء المتصف به لانه مضاف وان فاحشا في ان نقول الشيء ما لم يوجد لم يتصور وجود شيء فيه اصلا فلا يجوز ان يتصف به اي بالتأثير الذي هو الوجودي العدم الذي هو المعدوم ولا يجوز ايضا ان يتصف بالامر الوجودي ما هو مركب منه اي من المعدوم مع غيره لان المركب من العدم معدوم بالضرورة كالعدم كذا افاد السيد المحقق والسند المدقق الشريف الجرجاني في شرح المواقف ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الامكان او العدم شرطا لمؤثرية المؤثر جاعلين المؤثر ولا يلزم انعدام المؤثر فلا تمنع الشرطية اي كون الامكان والعدم شرطا فلا يتم بالدليل المذكور المط ولا يحصل منه المقصود يرد عليه ان كلام السيد الشريف في شرح المواقف استدلال على نفي جزئية العدم بالنسبة الى العلة قال صاحب المواقف والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة اي المؤثر واستدل عليه السيد الشريف بقوله لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه ولا شك ان الدليل المذكور مثبت لما فهم هو عليه من نفي الجزئية ولا يتوجه عليه ما اورده المحشي هو الاول ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا فلا يكون ذلك الامتناع على تقدير تحققه منافيا لما ادعيناه من الامكان الذاتي فان امتناع وجود شيء كالرؤية لعدم شرط او وجود مانع لا يكون الا امتناعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي بل هو قسم منه لان الممكن بالذات ان كان معدوما كان ممتنعا بالغير وان كان موجودا كان واجبا بالغير ولما تقرر ان الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير فنقول لو امتنع رؤية الله تعالى بسبب انتفاء شرط هو كون الشيء من خواص الممكن او بسبب وجود مانع هو كون الشيء من خواص الواجب لا يمنع ذلك الامتناع الصحة المطلوبة اي صحة رؤيته تعالى التي هي امكانها الذاتي هو الاول ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم والعرض آه قال المحشي هذا القول من المجيب جواب لقولهم اي لقول المعترض في الواحد النوعي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام الذي اورده المجيب هو ان متعلق هذه الرؤية المعلقة

وذكر الا فا المط رؤية الاجسام والاعراض و المذكور في الدليل

بالشيء امر واحد مشترك في الواقع بين الجواهر والاعراض كما صرح به آخر هذا القول بقوله فمتعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وهو اي الكلام الذي كان حاصله ذلك
لا يدفع الاعتراض المذكور عن الطريق المذكور وتحقيق كلام المحشي في هذا المقام بحيث لا مزيد عليه هو ان اصل
الدليل تمثيل وهو عبارة عن بيان مشتركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبت ذلك الحكم في ذلك الجزئي الثاني
الاول والثاني الاول يسمى اصلا والثاني فرعا والمشتركة علة وجامعا وليس المراد بالعلة الفاعل بل السبب المستلزم
لوجود الحكم والجامع انما يفيد ذلك لو ثبت عليته للحكم والعمدة في اثبات العلية الطرد والعكس المسمى بالدوران
وجودا وعدما اي كلما وجد الجامع وجد الحكم وكلما عدم عدم والسبر والتقسيم المسمى بالترديد وهو ان يعد اوصاف الاصل
وحصرها والغاء البعض وابطاله ليتعين الباقي للعلية لكن المذكور في الدليل المذكور السبر والتقسيم فنقول محصول
التمثيل فيما نحن فيه هو ان الممكن مرئي وسبب الرؤية وعلة الوجود والواجب نحو الذي هو فرع في مبحثنا هذا مشارك
للممكن الذي هو اصل فيه في ذلك السبب الذي هو الوجود بالضرورة فالرؤية او صحتها المعلولة الثابتة للاصل
الذي هو الممكن ثابتة للفرع الذي هو الواجب ايضا بيان ان سبب الرؤية في الممكن ليس الا الوجود فهو انا نقول
ان الرؤية حكم مشترك بين صفتي الممكن والحكم المشترك بينهما الوجود والحدوث والامكان والتحيز المطلق و
وجوب الوجود بالغير وامتناع العدم بالغير والمخلوقية والمعلولية بل الامور العامة كلها فما يصلح ان يكون
سببا للرؤية من بين تلك الامور ليس الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن كما يكون مشتركا بين الجوهر
والعرض وبذلك ثبت صحة رؤية الواجب وانما قلنا ان غير الوجود لا يصلح للسببية لان غير الوجود اما
عام للموجود والمعدوم واما خاص ولكن في اعتبار العدم في مفهومه كالامكان والحدوث والامتناع بالغير
فذلك والعدم لا يصلح للتأثير وكذا ما يعتبر فيه العدم وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحكم الواحد المشترك لا بد له من سبب
واحد مشترك فان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة فانها قد يعلل بالشمس وقد يعلل بالنار سلمنا لكن لا يجوز
ان يكون الرؤية المذكورة ايضا كذلك ويكون لكل من الجوهر علة وللعرض علة اخرى ولا يكون ذلك السبب
مشتركا بين الممكن والواجب سلمنا لكن لا يلزم كون الواجب مرئيا لا بد لنفي ذلك من دليل ولو سلم فلا نسلم ان الامر المشترك
بين الجوهر والعرض لو لم يكن عاما مشتركا بين الموجود والمعدوم بل كان مخصوصا بالموجود يعتبر فيه العدم
فان التحيز والوجوب بالغير والمخلوقية لم يخص الصفات العامة مع انه لا يعتبر فيها العدم وايضا لم لا يجوز ان
يكون المؤثر او السبب المستلزم هو الوجود بشرط امر عدمي تحقق في الممكن ولا يتحقق في الواجب لا بد لنفي

ذلك

ذكر ايضا دليل فلو اجيب عن الاعتراض الاول اي المنع الاول بما حاصله ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
وهو في الممكنات امر مشترك بينها وهو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود ولا خفاء في انه مشترك بين
الواجب والممكن لكان غير واقع اياه الا اذا ثبت ان متعلق الرؤية المشترك بين الواجب والممكن علة موجبة او
مستلزمة للرؤية او صحتها والا لاستقام التمثيل لوجوب تحقق جامع مشترك في التمثيل كما عرفت واثبات
ان الوجود المشترك الذي هو متعلق سبب للرؤية او صحتها لم يتصور الا بالترديد المذكور بان يقال الرؤية او صحتها
امر وجودي مشترك فلا بد لها من سبب موجب مشترك وهو اما الوجود او الحدوث والامكان او غيره ذلك من
المذكورات لا سبيل الى شيء منها سوى الوجود فهو مشترك بين الممكن والواجب فيقتضي رؤية الواجب او صحة رؤيته
وهو المطلوب فيرد عليه ما مر من الاعتراض المذكور من غير اندفاع وايضا نقول لو كان مراد المستدل بالعلة
متعلق الرؤية وكفى في تحصيل اصل المقصود اشتراك متعلق الرؤية بين الواجب والممكن لحصل الاستغناء عن
مقدمة كثيرة من المقدمات المذكورة في الاستدلال ويستلزم استدراك التوصل لرؤية الجوهر والعرض والمقدمة
القائلة بوضع الاستدلال المذكور وهي قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض وكذا ذلك يستلزم استدراك التوصل الخفي لاشتراك الصحة اي اشتراك صحة الرؤية
بينهما اي بين الجوهر والعرض وانما قيدنا التوصل بالخفي لان المستدل لم يكتف بدعوى اشتراك الصحة لكن اشار اليه بقوله
ولا بد للحكم المشترك وكذا ذلك يستلزم استدراك التوصل لاستلزام الاشتراك في المعلول الذي هو الصحة الاشتراك في العلة
والمقدمة القائلة بهذا الاستلزام هي قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل نقول سائر المقدمات المذكورة في
تحديد العلة ايضا مستدركة اذ يكفي ان يقال انا نرى زيدا من بعيد لا ندرك منه الا هوية ما بالضرورة
وهو امر مشترك بين الواجب والممكن هذا نهاية تحرير كلام المحشي في هذا المقال وهو يغنيك عن اصغاء ما قيل
ويقال وبه يظهر جواب الايراد الذي اوردناه على الكلام المحشي في الحاشية التي تحت الحاشية الماضية وفي
الحاشية التي تلك الحاشية رابعتها فلا تغفل **وهو الاول** انما ندرك منه هوية ما يرد عليه ان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية بل نقول صدق تلك الهوية يستلزم احد الامرين اما وجود الكلي من
حيث هو كلي في الخارج ممتازا عن المشخصات والتشخصات متميزا في الخارج واما صحة رؤية المعدوم في الخارج لان
تلك الهوية المطلقة المشتركة التي هي متعلق الرؤية ان كانت موجودة في الخارج لزم الامر الاول وان لم تكن
موجودة في الخارج لزم الامر الثاني وكلاهما مستحيلان قطعا بل الحق ان المرئي بالحقيقة هو شخص شبحا

من بعيد ليس الا الخصوصية الموصوفة اي الشخص الاخص الموجود في الخارج لكن مع انا رأينا تفاصيل ما فيه من الاعراض
من المقادير والاشكال والالوان والطعوم والفتح وغير ذلك وغاية ما في الباب انه لم ينكشف عند الحس انكشافا تاما
فذلك لا يخرجه عن الرؤية وكيف فان صور المبصرات لا تنطبع الا في القوة الجليدية فلو كان المرئي كليا لزم
انطباع الكليات في الآلة الجسمانية الماهية الرؤية ولا يقبله عقل وحيث عرفت ان متعلق الرؤية هو الخصوصية
فنقول لعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق الرؤية فلا يلزم صحة الرؤية بالقياس الى الواجب تعالى ثم اعلم ان هذا
الدليل الذي ذكر لاثبات صحة الرؤية على الله تعالى يجري بعينه في صحة الملموسية مع ان الحكم متخلف لامتناع
كون الواجب تعالى ملموسا بالعقل والنقل واتفاق العقلاء اما بيان الدليل فلانا نقول انا قاطعون بلمس
الاعيان كالحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللين والخشن والملساء والاعراض كالحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة ضرورة انا نفرق باللمس بين جسم
وجسم كالحار والبارد وبين عرض وعرض كالحرارة والبرودة ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي
اما الوجود او الحدوث او الامكان لا ثالث لا يصح مشترك بينهما ولا سبيل الى الثاني والثالث فتعين الاول وهو
مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يلمس من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود هذا ما في قول المحشي
ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى والله اعلم بالصواب **هو الاول** والمعلق بالممكن ممكن
يرد عليه ان المعلق بالممكن لا يجب ان يكون ممكنا لانه لا يلزم من الممكن قد يكون ممتنعا بالذات وذلك انما يجوز لو
كان الممكن ممتنعا بالغير كعدم العقل الاول فانه يستلزم عدم الواجب بالذات لان العلة التامة والمعلول
كما يكونان متلازمين في الوجود كذلك يكونان متلازمين في العدم كما تقرر في موضعه فيصح ان يقال ان انتفى
وانعدم المعلول كالعقل الاول مثلا انعدم العلة التامة له كالمبدأ الاول الذي هو واجب الوجود وقوله
العلة فيمتنع عدمه كشارح الا انه لا يستدعي ذكر التعليق بالممكن هكذا ان المعلق الذي هو انتفاء المبدأ الاول
مع امكان المعلق به الذي هو انتفاء العقل الاول لما لا يتصور وجوده ولا عدمه بالنسبة الى ذاته والتي قوله
فيه اي في هذا ذكر الكلام وعدم استدعائه امكان الملزوم المعلق به امكان اللازم المعلق هو ان التعليق
والارتباط اي الاتصال الواقع في الشرطية المذكورة ليس الا بحسب التحقق والوقوع وتحقيق ذلك ان مؤدى
الشرطيات الكلية مثلا هو انه كلما تحقق المقدم تحقق التالي وتحققه انما يتصور لو امتنع وجود المقدم
وجود التالي بدون وجود المقدم اولا فلذلك لم يجعل من القياس الاستثنائي المركب من الشرطية

المتصلة

المتصلة لا ينتجان من وضع المقدم ورفع التالي ولم ينتج رفع المقدم ووضع التالي لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم كما تقرر في علم المناظرة سواء كانا اي المقدم والتالي ممكنين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود او ممتنعين كقولنا ان كان زيد فرسا فهو صاهل او مقدم ممتنع وتال ممكن او بالعكس كقولنا ان انتفى
العقل انتفى الواجب وان انتفى الواجب انتفى العقل فلم يجز تركيبها من مقدم صادق وتال كاذب لامتناع
استلزام الصدق الكذب بخلاف العكس كقولنا ان كان زيد فرسا فهو جسم ولا يكون ذلك التعليق والارتباط
بحسب الامكان والتجويز العقلي حتى يكون مؤداها لو امكن المقدم امكن التالي فلذلك صحت الشرطية في المقدم الممكن
والتالي الممتنع لما كان بينهما لزوم وامتنع الانفكاك كما مر فلا يثبت المعلق الذي هو الرؤية بالتعليق المستفاد
من الآية فان استقر مكانه فسوف تراني **هو الاول** وقد اعترض عليه بوجوه الاول منها ان موسى عليه السلام
قال رب ارني انظر اليك لم يسأل الرؤية والابصار بل طلب العلم الضروري بوجوده تعالى فلفظ الرؤية مجاز عنه
ولا محذور فيه لان العلم الضروري لازم الابصار واطلاق اسم اللازم على الملزوم شائع كثير الاستعمال سيما
استعمال رأى بمعنى علم الذي بمعنى اعلم فانه قد عم قال اجعلني عالما علما ضروريا وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف و
تبعه فيه الجبائي واكثر البصريين واجيب بان الرؤية وان استعملت للعلم لكن النظر الموصول بلفظ الى في قوله تعالى ولكن
انظر الى الجبل استعماله للعلم بعيد جدا لانه نوع الرؤية يعني لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب
عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد جدا ومخالف للنص قطعا
فلا يترك النص بالاحتمال ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بالدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية على تقليب الحدقة
نحو المرئي الموقع للرؤية فيكون الطلب في ارني للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حمل الرؤية المطلوبة ههنا على العلم
الضروري اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه فكذلك لا يعقل ان يطلب العلم
الضروري وهو يخاطبه ويناجيه ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني
نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا كذا افاده السيد الشريف في
شرح المواقف ويرد عليه ان المراد ههنا هو طلب العلم بهويته الخاصة والجهل بها لا ينافي العلم الضروري
بوجوده تعالى بوجه كلي والخطاب والمناجاة على تقدير تسليم استدعائه العلم الضروري لا يقتضي الا العلم الضروري بوجوده
تعالى بوجه ما لا العلم بهويته الخاصة كمن يخاطبنا من وراء الجدار ولم نشاهده بعد فانه عالم بوجودنا بالضرورة مع
انه لم يحصل له العلم بهويتنا الخاصة وكذلك من قتنا بالنسبة اليه عن عدم الجواب ... يرد عليه انه ان اريد بالعلم

بهويته الخاصة العلم بها من حيث العموم والاجمال لا من حيث الخصوص اى العلم بها على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى فهو حاصل
لمن يطالب تشخصا بالنسبة اليه فذلك ضرورى التعلق وان اريد العلم بها من حيث الخصوص اى على الوجه الجزئى فهو
لم يحدث فى المخلوق الا بطريق الاحساس بل هو نفس الاحساس فطلان الاحساس منحصر فى الخمس اى الاحساس بالبصر
والشم والذوق واللمس والسمع وما عدا الاحساس بالبصر من تلك الخمس مستحيل بالنسبة الى الله تعالى فانحصر الطلب فى طلب
الابصار وهو المطلوب **هو الاول** انهم كانوا مؤمنين آه روى ان موسى عم اختار من قومه سبعين رجلا من اخيار
المؤمنين برسالته وبجاءهم وذهب بهم الى جبل الطور وسأل عن الرؤية حتى يسمع الله اياهم انك لن ترانى للاعتذار
عن عبدة العجل وهم اى عبدة العجل الذين طلبوا الرؤية وقالوا اى العبدة لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم
من ذلك الرواية انهم اى السبعين المختارين الذاهبين مع الى الطور كانوا مؤمنين لكن ارتدوا او كفروا من بعد امنوا
فلا اشكال على المعتزلة اصلا وتوضيح المرام فى هذا المقام هو ان نقول صاحب الحاشية ذهبوا اليه ان موسى عم انما سأل
الرؤية لاجل قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى
ولهذا قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وفيه نظر لان الطالبين رؤية الله تعالى ان كانوا مؤمنين بموسى معتقدين
لكلامه كفاهم اخباره عم بامتناع الرؤية من غير طلبها وشاهدوا ما حدث من الاهوال والاهوال والحكم
يفيد الطلب من الحق لانهم وان سمعوا الحق فهو المجزم بانه كلام الله تعالى والمعتزلة يجزمون فى هذا المقام ويجيبون بانهم
كانوا مؤمنين لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى عم فى الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وبانهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان والكافر فى حق الكافرين
او فاسقين او مخلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عم الرؤية الى نفسه دونهم لئلا
يتوهموا ان عذره يقولون لو سأل لنفسه لاراه لعلو قدره عند الله وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين وللحاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا كلام الله وامالى الحضرون وهم السبعون
المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم فى الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير
امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبر وان لم يكن وكذلك انهم اذا لم يقبلوا من موسى بالمعجزة فعدم قبولهم من السبعين
هذا هو اصل الاشكال الوارد على المعتزلة ومحصول دفع هذا الاشكال على وجه اشار اليه المحشى هو ان موسى لما راى
ان الكافرين لم يصدقوه بمجرد قوله ولم يحصل لهم معرفة بحقية دعواه ولم يذعنوا بما اخبره باظهار معجزاته ولم يعترفوا
ولم يقروا ان علمي انه حق مع جميع ما جاء به وذلك لتعنتهم وعنادهم ولم يكن له قوة منعا معتهم فى الاخراب فلم يأذنه

الله

الله له ان يجيبهم ولم يبق لهم طريق آخر لهدايتهم فسأل الله تعالى ان يهديهم ويشرح صدورهم للايمان بالسماع
قوله لكن لا امتنع سماع كلامه تعالى عليهم من غير واسطة للكفر والضلال اختار من قومه سبعين رجلا مؤمنا
حتى يسمعوا الكلام الله لن ترانى فيخبرهم به بالتواتر وانما اختار عدد السبعين لحصول التواتر من اخبار السبعين
بالاتفاق فان القائلين بتعيين عدد التواتر لم يقولوا باكثر من سبعين فذهب انهم اختلفوا فذهب بعضهم
الى خمسة وذهب بعضهم الى اثنى عشر وبعضهم الى عشرين وبعضهم الى اربعين وبعضهم الى سبعين ومن لم يشترط
فيه عددا معينا فلا خفاء انه ايضا لم ينكر حصول التواتر بخبر سبعين فكما قول المحشى فعلم انهم ارتدوا او كفروا
من بعد الايمان اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره هو ان قوم موسى لم يكونوا مؤمنين خائفين وقد ذهب سبعين فاجاب
بان السبعين المختارين كانوا مؤمنين حين السؤال لكنهم ارتدوا بعد ذلك وانكر ومن هذا الغاية ما تيسر لى فى
تحرير دفع الاشكال الذى اشار اليه المحشى بقوله فلا اشكال اصلا ويرد عليه ان الحاصل بالتواتر فى امثال هذه للحصول
انما هو العلم بسماع اللفظ وسامعه واما ان ذلك من قبل الله فلا دليل عليه الا كلام موسى وصدقه غير مقطوع
به عند المنكرين فلا يحصل المطلوب فيصير السؤال عبثا **هو الاول** والحق امتنع هذا الاشتراط آه قال سعد الملة والدين
التفتازانى للمعتزلة شبه عقلية ونقلية فالعقلية اقواها ثلث الاولى المقابلة وهى انه لو كان مرئيا لكان
مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى الرؤية بالمرآة وبلعوم لزوم المقابلة الضرورية
لكان فى جهة وحيز ولكان جوهرا او عرضا ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضا فيكون
متبعضا متجزيا ولكان رؤيته امامع رؤية شئ آخر فى الجز فيكون ما هو باطن فى الدارين جزئيا وما هو
ظاهر غيره مع شرائط الرؤية والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه
الله تعالى متى شاء ولاى شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه اطبق الغير من العقلاء غير مسموع وكلام فى
ان هذه فلانم فى الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او الهوية لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشروط
واللوازم نعم للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية التى يخلقها الله فى الدنيا فى
الحيوانات هل يجوز ان يتعلق به تعالى هذا النوع من الرؤية ويكشف عندنا كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز ذلك
عندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم فى النوع الآخر من الرؤية التى لغة لها بالحقيقة والماهية واللوازم
والشروط المسماة تلك الرؤية التى لغة عندكم بالانكشاف التام وعندنا مسماة بالعلم الضرورى ولم نسميها
الرؤية كذا فى شرح المقاصد **هو الاول** كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها به عليه اى عدم

منع المعدوم لبراءته عن اصل الكمالات والمادح اعني الوجود وشمائله بمعدن كل نقص وحاطمة منشاء
كل نقصان اعني العدم واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان
كثيرا من الموجودات لا يرى ولا يتمدح بنفي الرؤية مع انه ممكن الرؤية كما ان الاصوات والروايح لا تمدح
بنفي رؤيتها مع امكان رؤيتها قلت عدم تمدح بعض الموجودات كالاعراض بنفي رؤيتها لكونها متسمة بامارات
الحدوث وسمات النقص واثار النقصان فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بالنسبة اليها بخلاف الصانع للعالم الواجب
الوجود فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله فلا جرم تمدح بنفي الرؤية في اثناء كلام بنفي سمات الحدوث والزوال
ويشتمل على ايات العظمة والجلال كقوله تع بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء
وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي
الشريك والثاني فالولد في القران مع امتناعها اي الشريك والثاني فالولد في حقه تع فعلم انه لا يجوز ان يكون الرؤية
ايضا كذلك اي يكون نفيها ممتنعة ونفيها عنه تع حاله كالشريك والثاني والولد لا بد لنفي ذلك من دليل فما لم يثبت
ذلك لم يصح الاستدلال المذكور في الشرح اعني قولهم لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها هو الاول لو كان خالقا لا
فعاله لكان عالما بتفاصيلها ولقائل ان يقول هذا الدليل منقوض بالكسب يجري عليها الدليل مع ان الحكم متخلف عنه بيان
الدليل فلانا نقول ان العبد لو كان كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان مباشرة الشيء بالقدرة و
الاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل لما تقرر مما لم من مثله فيجري الكسب على العبد ايضا كالخلق واما تخلف الحكم
فلان العبد كاسب عندكم والحق ان منع الملازمة وهو دعوى الضرورة في استدعاء المباشرة بالقدرة والاختيار العلم
التفصيلي غير مسموعة وليست تلك الدعوى كدعوى استدعاء الفعل الاختياري العلم التفصيلي فان ايجاد الشيء
بدون معرفة ما فيه بالتفصيل امر ممتنع بخلاف الكسب فانه يكفيه العلم جملة وملاحظة ما فيه بطريق الاجمال
والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود فلا يتصور الا بمعرفته تفصيلا بخلاف
الثاني فانه ليس بافادة له بل هو مباشرة امر يخلقه الله وقصد فيكفيه العلم الاجمالي يرد عليه ان المنع
كما يتوجه على مقدمة اهل الدليل فلو منعت لا مخلص عنه الا باثبات الفرق بين الخلق والكسب واثباته امر دونه
خرط القتاد ودعوى الضرورة في بيان الفرق لا يوجب الزام الخصم كما لا يخفى على المنصف هو الاول
بل لو سئل عنها وكونه حال المباشرة لم يعلم كمية الكتابات المتخللة التي تشتمل عليها الحركة وتفاصيل الحركات

السريعة

السريعة والبطيئة التي تشتمل عليها الحركة المخصوصة مع ان العلم بالشيء لو حصل في الذهن لكان العلم به اي
بان العلم بذلك الشيء حاصل في الذهن بعد التوجه اليه والالتفات شديد جدا انه قطعي الحصول كما ان كل عاقل
يرجع الى الوجدان يعلم معلوماته ويميز بها من المجهولات من غير فكر وترتيب مقدمات اي بما حرره يندفع ما
يقال يجوز ان يشتو الذهن شيئا تفصيلا ولا يشتو شعوره اياه وجه الاندفاع ظ لان الشعور بالشعور بعد
التوجه قطعي الحصول وكذلك يندفع ما يقال يجوز ان يشتو الذهن بتفصيل الشيء لكن لا يدوم ذلك الشعور بل لا يحصل الشعور للذهن
بل يزول بسرعة فلا يجزم عندنا لرجوع الى الوجدان واليه اشار بقوله اولا يدوم وجه الاندفاع هو انه لو
الشعور بعد التوجه اليه في حال المباشرة مع انه لا يحصل بعد التوجه في حال المباشرة ايضا بل يمكن ان يقال حصول
العلم بالتفصيل لبعض الناس من الممتنع العادية كما لا يخفى هو الاول اي حملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى
حذف الضمير ينبغي ان يحمل هذا المصدر اي العمل بمعنى المفعول اي المعمول دون المعنى المصدري اللغوي هو التاثير
والايجاد والايقاع فيصح تعلق الخلق به فان متعلق الخلق هو الحادث الموجود وفي الايجاد والتاثير فانها امر اعتباري
انتزاعي لا تحقق لها في الاعيان فلا يصح ان تصير اثر الشيء ثم ينبغي ان يحمل الاضافة اي اضافة العمل الى ضمير الخطاب
بمعونة المقام وقرينة سوق الكلام على الاستغراق ليشمل جميع المخلوق المنسوب الى العباد والا اي وان لم يحمل الاضافة
على الاستغراق فلا يفيد الاية ان جميع ما ينسب الى العباد هو مخلوق الله تع الا يرى ان لفظ المعمول يعم بعض الاشياء التي
ليست بمخلوق الله تع بالاتفاق لكن يكون من الاحوال العباد داخل فيه لكونها مقدورات بالنسبة اليه مثل السرير مثلا ودخل في
مخلوق الله لكن يطلق عليه لفظ المعمول بالنسبة الى النجار ايضا لان الاحوال التي هي معدات لوجوده فلو لم يحمل الاضافة
على الاستغراق يجوز ان يراد بالخلق امثال ذلك المعمول لا هو كلها فلا يتم بالاية المذكورة المقصود وهو
ان الله تع خالق جميع افعال العباد بل الاية لا تشمل محل النزاع واما لو كان لفظ ما في قوله تع وما تعملون محمولا
على ما الموصولة فهي عامة وضعا بمنزلة قوله ما الله خلقكم وجميع معمولاتكم من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات
وغير ذلك وبالجملة حمل لفظ ما على ما الموصولة وارتكاب حذف الضمير العايد في الصلة اهون من تكلف حمل
لفظ ما على المصدرية لان التكلف في الاول حذف الضمير فقط وفي الثاني حمل المصدر على المفعول وحمل الاضافة
على الاستغراق وكلاهما خلاف الظاهر فان اريد حمل لفظ ما على المصدرية يرد عليه ان الفاظ المصادر كالضرب
والعمل والفعل يطلق على التاثير الذي هو امر اعتباري صح بالمعنى المصدرية وقد تطلق ويراد بها الاثر المترتب
على التاثير كالالم الحاصل من تاثير الضرب كما حققه السيد السند الشريف الجرجاني في بعض تاليفاته ولا خفاء

في ان المنع انما هو عين المتنازع فيه فلا يجب حمله على المفعول لاتقال المنع انما هو عين المفعول لانا نقول المفعول يجوز وقوع
عليه فذلك الاثر لا نفس ذلك الاثر وعلى تقدير ان ارتكاب حذف الضمير اقل تكلفا من حمل الاضافة على الاستغراق بقرينة
المقام بل نقول حذف الضمير يستكره هنا كما يشهد به التتبع في العلوم العربية **هو الاول** افمن يخلق كمن لا
يخلق وقد يوجه الآية بالحمل اي حمل لفظ الخلق المذكور فيها على خلق الجواهر فالمعتزلة مفهوم الآية هكذا افمن يخلق
الجواهر كمن لا يخلقها لكنه اي التوجيه المذكور ظاهر فالظاهر **هو الاول** والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية
العبد كخالقيته تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة
ان اريد مطلق الخلق سواء كان آليا او غير آلي فان الخلق الذي يكون مشروطا بالاسباب والآلات في نفس الامر
بحيث يمتنع تحققه مع انتفاء الاسباب بعض الآلات لا يكون مناطا لاستحقاق العبادة عندهم ويسلمون ذلك وان اريد
ان يخلق به الخلق الغير المفتقر للعبادة ويمنعون ايضا ورود الآية ان تمت اي افمن يخلق كمن لا يخلق في ذلك
المقام اي مقام التمدح بالخالقية ولو قيل معنى الآية هكذا افمن يخلق الاشياء من غير مادة ومن غير
احتياج الى الشروط والاسباب والآلات كمن لا يخلق كذلك لكان له وجه **هو الاول** لبطل فائدة التكليف
وهي ان المكلف به امر اختياري بالنسبة الى المكلف بمعنى انه يصح ان يوجب العبد المكلف بالاستقلال و
القدرة والاختيار فان العبد لو لم يكن موجدا لفعله مستقلا اي قادرا عليه لم يصح قوله تعالى له
افعل كذا ولا تفعل كذا وكذلك يبطل التأديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى للتأديب لا يستقل بايجاد فعله
هو الاول والمدح والذم والثواب والعقاب وقد يجاب عن ذلك الاستدلال وهو قوله لو كان الكل بخلق
الله تعالى لبطل المدح والذم والثواب والعقاب بمنع الملازمة وقيل يجوز ان يمدح الشيء ويذم باعتبار محليته لا
باعتبار فاعليته حتى يشترط فيه الاستقلال بالفعل والقدرة والاختيار كالمدح بالحسن اي كان يمدح الشيء
بحسنه وسلامته من الآفة والذم بالقبح اي كان يذم الشيء بقبحه وعاهته فان ذكر باعتبار انه محل له لا باعتبار
التأثير فيما يرد عليه ما يقال هنا انما يصح لو لم يكن المدح مدحا اختياريا والذم ذما اختياريا ولو ليس كذلك
فليس كذلك واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية كسائر العادات المترتبة على
اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي وكما صدور الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له اي ما هو
حق له ولا يعلم غيره فيما يتصرف في امره اي في ذلك الامر فان الحق فانه مصلحته لا يعلم غيره فكيف ذكر
انه لا يصح ان يسأل عن لمية ان تعالى لم اثاب على افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يفعلها

ابتداء

ابتداء او لم يعكس فيهما كما لا يصح ان يسأل عن لمية خلق الاحراق عقيب مس النار بان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق
عقيب مس النار ولم لم يجعل ابتداء او عقيب مماسة الماء ويرد عليه ان هذا انما يقال من جانب الجبرية النافين
لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان بخلق الله
ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل المرجح هو محض خلق الله تعالى **هو الاول** اشارة الى صفات
التكوين اي قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد ان يوجد شيئا ومعنى ان يجيز مخصوصا ان يقول اي اجرى
عادته فيما اراد ان يوجد ان يخلقه ويقول له كن اي صر موجودا فيكون ذلك الشيء اي يقع ويصير موجودا فلا
يبعد ان يرد هو بقوله الحق وحكمه هذا الامر الذي هو قوله كن **هو الاول** اي قضائه وهو عبارة عن
الفعل مع زيادة احكام يؤيده اي يؤيد ان القضاء بمعنى الفعل وقطعا فقضاهن سبع سموات فهي من القضايا الفعلية
الراجعة الى الفعل بالتحقيق وقد تكون كلامية اي راجعة الى القول وقد لا تكون كذلك وتسمى صفة ذاتية ثبوتية ان لم
يدخل في مفهومها سلب والا فصفة سلبية كالسلام اي ذو سلام عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته و
افعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه السلامة وهو السلام اي هو المعطي للسلامة في المبدء والمعاد فيكون صفة
فعلية وقيل بسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة كلامية وفي خاتمة المقصد الرابع من
المرصد الخامس من موقف الالهيات من شرح المواقف واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
وافعالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية وهي مبدء الفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن
الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان القضاء عند اهل الحق هو من
الصفات الذاتية وهو من الصفات الفعلية كما حمله الشارح لكن كما سبق ذكر الارادة في المتن حيث قال ودين بكلها بارادته
فالتغيير اي تغيير القضاء به اي بالارادة ههنا اي في قوله وحكمه وقضيته يؤدي الى التكرار فلا يكون جمله
الشارح ههنا على المعنى اللغوي قال المحقق التفتازاني في التلويح القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر والارادة
القدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار على الايجاد وفي كلام الحكماء القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات

في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة في الاعيان بعد حصول
الشرائط انتهى كلامه ولم يحمل القضاء على المعنى الذي افاده في التلويح ايضا لكلا يكون الكفر ارجع قول المص
وحكمه فان القضاء على ما ذكر في التلويح شامل لافعال التكوين كلها كما لا يخفى هو الاول والرضا انما يجب بالقضاء دون
المقضي قيل عليه هذا ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى لفظا ومعنى
للرضا بصفة من صفاته تعالى باعتبار ذاتها وحقيقتها اما عندنا فلان الرضا عندنا عبارة عن ترك الاعتراض
على من شانه صحة الاعتراض عليه وغير التكوين من الصفات من حيث الذات ليس من شانها صحة الاعتراض عليه
واما عند المعتزلة فلان الرضا عندهم نفس الارادة والارادة لا تتعلق بالشيء الا من جهة الايجاد او من جهة
الاعدام وهو امر بين يشهد بصحته الرجوع الى الوجدان الصحيح بل المراد الرضا بمقتضى تلك الصفة او بمتعلقها وهو
اي مقتضى تلك الصفة او متعلقها المقضي ولا يكون تعلق الرضا به من حيث الذات والحقيقة بل من حيث انه مقتضى اما من حيث
او متعلقها فالكفر فلا مرضي من حيث انه متعلق القضاء او مقتضى الارادة وليس بمرضي في نفسه من حيث الذات بدون
ذلك الاعتبار ولا فائدة فيه فالصواب ان يجاب عن الاعتراض المذكور في الشرح وهو انه لو كان الكفر بقضاء
الله تعالى لوجب الرضا بالكفر والرضا بالكفر كفر بان الرضا بالكفر انما يكون كفرا لو كان الرضا به من حيث
هو مقتضى اي من حيث انه متعلق القضاء فهو ليس بكفر مخصوص الجواب انه ان اريد بالرضا بالكفر الرضا به من حيث ذاته
فالملازمة التي ادعاها المعترض ممنوعة وان اريد مطلقا فبطلان التالي والملازمة مسلمة وانت خبير بان الرضا
انما يتعلق بفعل الله تعالى اي التكوين بل بمتعلق صفة بوجود شيء او عدمه ايضا كالرضا بالفعل لا بالاستقرار في
صحته ثم نقول انت خبير ايضا بان الرضا به اي الرضا بتعلق صفة بشيء كتعلق القضاء والارادة والقدرة
باي امر والرضا باي ذلك الامر يستلزم الرضا بالمتعلق اي بمتعلق الصفة التي هي القضاء من حيث هو
متعلق ومقتضى لا من حيث ذاته ولا من حيث الجنس كما يشهد به سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة ولما
كان الرضا الاول اي الرضا المتعلق بالفعل وتعلق الصفة هو الاصل والمنشأ للرضا الثاني بمنزلة كرسي
الفرع للرضا الاول اقتصر الشارح في هذا الطريق في الجواب عن الاعتراض المذكور فان جواب الشارح بالحقيقة
منع الملازمة المذكورة في كلام المعترض مستندا بان القضاء امر والكفر المقضي امر والرضا باحدهما اي القضاء
لا يوجب الرضا بالكفر اي الكفر الذي هو المقضي وفي ذلك الكفر خارج عن قانون المناظرة ولا في الغاية
لمقتضى العقل فانه في الباب ان يكون لذكر الاعتراض جواب اخر وذلك لا يوجب فساد

الطريق

لجوابه الذي ذكره الشارح وما ذكره المجيب من انه لا معنى للرضا بصفة من صفات الواجب فقد عرفت جوابه
وهو ان مراد الشارح هو ان الرضا بتعلق القضاء ولا شك ان تعلق القضاء يصح ان يصير متعلقا
للرضا فلا يكون قوله والصواب ان يجاب اه في محله فليتامل ولينتبه برهانه وفيق هو الاول حكي عن عمرو
بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي شرح للمقاصد وخالفت المعتزلة في الشرور
والقبائح فزعموا ان الله تعالى يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف مراده تعالى والطاعة لا يجب على ذلك رئيس قرية عن
عباده والتفصي عن ذلك بانه تعالى قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم وطاعتهم رغبة واختيارا
لا كرها وجبرا واضطرارا فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد
من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فذلك غير معقول وليس فيه
وعلم بقيد هذا المراد معنى قوله مرادات العبيد ولهذا في عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية
انتهى كلامه وايضا نقول لا اقل من الشناعة وقد يقال التفصي عن كلام المعتزلة انه لا يلزم من الارادة
الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة والجماعة هو اي ذلك الركن كلام قال عن التحصيل
وليس معنى محصل للرضا عندهم اي المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بها للاعراض وتركه فاذا
لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا عندهم وعندنا ان الرضا هو الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس ذلك الترك فالكفر مع كونه مرادا له عندنا ليس مرضيا له تعالى لانه تعالى يعترض عليه وطاعة المطيع
مراده مرضية لانه اي الرضا امر قد يجامع تعلق الارادة كما في طاعة المطيع وقد لا يجامع
كفر الكافر فانه يتعلق به الارادة ولم يكن مرضيا فيكون تعلق الارادة اعم بحسب التحقق من تعلق
الرضا فكلما تحقق تعلق رضاه تعالى بشيء تحقق تعلق ارادته به دون العكس كما في كفر الكافر نعم
تخلف المراد عن تعلق الارادة بان يتعلق الارادة بوجود شيء او عدمه ولم يتحقق ذلك المراد
نقص عندنا وشائبة العجز وان كانت تعرف بضيقه فلا يجوز في حقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
هو الاول وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا اثر
من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او مجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد لكن بلا
تاثير لقدرته اي لقدرة العبد بل المؤثر فيه قدرة الله تعالى وحدها لكن اجرى عادته بانه يوجد

في العبد قدرته واختياره فاذا لم يكن هناك مانع او وجد فيه المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا
واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره وارادته من غير ان يكون هناك تاثير منه
او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه او المؤثر في
فعل العبد قدرة العبد فقط على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وهو مذهب اكثر المعتزلة او المؤثر في
فعل العبد قدرة يخلقها الله تعالى في العبد لا فارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع لكن ذلك اي حصول فعل العبد بقدرته
انما يكون بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة وفي شرح المقاصد وقد ذكر الامام الرازي وتبعه بعض
المعتزلة ان العبد موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام
القدرة والارادة فلا يتصور الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة
والحكماء جميعا نعم ايجاب القوى والقدرة عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد فلم اشتهر
فيما بين القوم والمذكور في كتبهم والمروي عن امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته على سبيل الوجوب و
امتناع التخلف كما هو راي الحكماء عنده هذا خلاف ما صرح به امام الحرمين فيما وقع الينا من كتبه فانه صرح في الارشاد
بان الخالق هو الله سبحانه وتعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق
قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير
فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا الى هنا محصول كلام شارح المقاصد او المؤثر في فعل العبد مجموع
القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان يتعلق بالفعل نفسه وتؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني فانه كما ذكر شارح المواقف جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد واما ما فات المحشي فيما
سبق وما سنذكره بعيد ذلك تقريب مذهب الاستاذ فهو ان القدرة العبد مدخل في فعله عند الاستاذ في شرح المواقف
والاستاذ فانه ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير ولما انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير
تاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل
او المؤثر في فعل العبد هو مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بالفعل نفسه وتؤثر في اصل الفعل وان
تؤثر قدرة العبد في صفته بان تجعله اي الفعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي
لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه

طاعة

طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وهو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني فانه قيل يتعلق بها تاثير
الخ وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى فلم نعرض له فلذلك لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب
دون الاحتمالات العقلية والمقصود الاصلي والغرض الكلي ههنا اثبات ان للعباد افعالا اختيارية اي ان للعبد فعلا
ينسب اليه فيه سواء كانت تلك القدرة جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب
ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك
خصوا العباد بالذكر هو الاول لما صح تكليفه لان العبد لما لم يصدر عنه الفعل اصلا لا من جهة الكسب ولا من جهة
الايجاد فهو بمنزلة الجماد وبطلان تكليف الجماد معلوم بالضرورة ولا نزاع لاحد فيه واما قوله ولا ترتب استحقاق
الثواب ففيه نظر مذكور وهو ان الثواب في العقاب فعل الله وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميته كما
لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مس النار وتدبيرها على الجرية بعدم فايدة التكليف كما يرد بعدم
صحة التكليف يعني لو لم يكن للعبد فعل اختياري اصلا لصار التكليف بلا فايدة لان مدار التكليف طلب الفعل
او طلب الترك عما من شانه تحصيله الفعل ولما لم يمكن من شان العبد الفعل لصار التكليف غير مفيد فلا يرد هذا اي
بعدم فايدة التكليف على الشيخ الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لصار التكليف بلا فائدة ولما
قلنا انه لا يرد على الشيخ الاشعري بعدم فايدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا للعبد الى اختيار الفعل
المامور به والى اجتناب المنهي عنه فيتحقق للتكليف فايدة هو الامر فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته
الجبر لازم الخ ولقائل ان يقول قد مر هذا السؤال بعينه في قوله فيكون الكافر مجبورا الخ فيكون ذكره
ههنا لغوا وتكرارا فان محصول السؤالين ان الجبر لازم على تقدير تعميم ارادة الله تعالى ومحصول الجوابين ايضا
واحد وهو انه تعالى اراد وقوع الفعل باختيار العبد ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اي السؤال المذكور ههنا
بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن سواء كان موجودا او معدوما حيث قال اما ان يتعلق بوجود
الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع وما سبق في قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات
فقط حيث قال فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فانه فيه اثبات الجبر بالنسبة الى الكفر المتحقق و
الفسق المتحقق فلا يصير ذكر السؤال ثانيا لغوا ولا تكرارا وايضا يمكن ان يجاب عنه فانه قد تعرض في
السؤال والجواب ههنا ذكر الفعل والترك ههنا بخلاف المحل السابق هو الاول
فيجب اي وان لم يجب وجوده علم يتعلق به العلم والارادة فالا ان تعينه وجوده ويمكن فانه ممتنع

قوله والايجاد الخ وهو

لكان العلم بانه يوجد جهلا وتخلف المراد عن ارادته وان امكن لجاز ان لا يوجد فرضا لكن يوجب جواز انقلاب
علمه تع جهلا وجواز تخلف المراد عن ارادته تع والكل بط وهكذا الحال في الامتناع يعني لو تعلق علم الله تع و
ارادته بعدم شيء لامتنع وجوده لان كل شيء وجب علمه والا اي وان لم يمتنع وجوده فاما ان يجامع عدمه او يمكن ان
وجب وجوده لكان العلم بانه يعدم جهلا وتخلف المراد عن ارادته وان امكن لجاز ان لا يعدم وذلك يوجب
جواز انقلاب علمه تع وجواز تخلف الارادة عن مراده تع والكل بط ولنا ان نقول يرد عليه ان السؤال المذكور
ان سلم لكن هذا انما يتم لو كان تعلق الارادة عاما لجميع الممكنات الموجودة والمعدومة الحادثة والازلية وهي
ممنوع عندنا لا نقول به وكيف وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة عندنا لان فعلية اثر الارادة
لا يتصور الا بعد تعلقها الى شيء بالزمان والمسبوق بالعدم حادث زمانا بالضرورة فتعميم الارادة محل بحث
بل نقول لا يتعلق الارادة بالاعدام اصلا لا الاعدام الازلية ولا الاعدام الغير الازلية لان اثر القدرة و
الارادة لا يكون الا موجودا ولذا وقع في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وفيه تصريح بان
الاعدام ليست بالمشية والارادة عندي كلم بانه اذ المشية والارادة والظاهر في تقرير السؤال انه تعالى ان
تعلقت الارادة بالوجود يجب والا لزم التخلف ولست تعالى يلزم به والا اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود
يجب العدم ويمتنع الوجود لانه اي الارادة علة الوجود وعدم العلة لوجود الشيء علة العدم للشيء
فعند عدم الارادة لم يتحقق علة الوجود فيمتنع وتحقق علة العدم فيجب هذا والمعتزلة لا يجوزون التخلف
عن الارادة في غير فعل نفسه تع لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم فانهم قالوا يجوز ان يتعلق ارادة الله
لوجود فعل العبد ولم يفعله العبد او تعلق بعدمه وفعله العبد فيتخلف مراده تع عن ارادته تع و منشأ
ذلك كما سبق هو انهم يقولون ان ارادة الله تع لافعال العباد وجودا وعدما بالارادة تفويضية
دون ارادة القسر والالجاء والتخلف في الاولى غير ممتنع ولما لم يثبت عندنا الارادة التفويضية حكمنا
بامتناع التخلف مطلقا سواء كان بالنسبة الى فعل نفسه او الى فعل غيره هو الاول فان قيل فيكون فعل
الاختياري واجبا فقد يمنع هذه المقدمة ايضا كما يمنع المقدمة الثانية وهي هذا بيان في الاختيار لا يمنع
الثانية فلما ذكره الشارح من ان الوجوب بالاختيار محقق له لا مناف فاما منع المقدمة الاولى فلانا نقول وجوب
فعله الاختياري انما يلزم لو كان علمه تع سببا لاختيار العبد فعله مقدما عليه بالعلية وليس كذلك
لما تقدم من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون سببا له فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار

وكذلك

وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تع باختيار العبد للفعل يعني لما تعلق علمه تع بان العبد فيما لا يزال
مختار للفعل مثلا فتعلق ارادته بايجاده فيما لا يزال على وفق اختيار العبد لا تصير الارادة سببا لاختيار
العبد الفعل لانها متفرعة على العلم التابع له فلا تدعو لوجوب الاختيار فلا يصير الفعل الاختياري واجبا
من جهة تعلق الارادة ايضا كما لا يصير واجبا من جهة تعلق العلم فتامل هو الاول الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة المرتعش كما هو دعوى الجبرية وهو المقصود من كلامنا هنا واما
يقال ان ذلك الاختيار من العبد للفعل ليس وجوده من العبد لانه لا يوجد شيئا اصلا كما هو رأي اهل
الحق فيكون وجوده من الله تع ايضا كافعال العباد فيلزم الجبر لان الله تع ما لم يوجد الاختيار لم يقدر العبد
على الفعل اصلا وبعد ايجاده تع الاختيار وجب الفعل فلا يتمكن للعبد من ترك الاختيار لان وجوده من الله
تع ولا يتصور منه تع ان لا يوجد الفعل لان ارادته تع متعلقة بايجاد ذلك الفعل بعد تحقق اختيار العبد له
وقد تحقق الاختيار فوجب وجود الفعل وبالجملة لزوم الجبر من جهة ان الفعل والاختيار كليهما من الله لا من العبد
يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان الاختيار امرا موجودا متحققا في نفس الامر محتاجا الى المؤثر لم لا يجوز ان يكون
امرا اعتباريا كتعلق القدرة او توجه النفس او غير ذلك من الامور التي لا تحتاج الى الجاعل والتأثير ويكون حصوله
من العبد من غير لزوم خالقية العبد بل نقول ان الاقرب بالطبع هو ان الكسب عبارة عن تعيين القدرة احد طرفي
الفعل فالقدرة وان اوجدها الله تع في العبد لا تكون اختيارية بالنسبة الى العبد لكن التعيين الحاصل من ذلك
القدرة امر اختياري للعبد يحصل من العبد بطريق الاستقلال ولا يلزم خالقية العبد بالنسبة اليه لانه من الاعتبارات
التي لا يتوقف حصولها على التأثير والتأثر وهو الذي يصير مناطا للمدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك
ويمتاز بفعل العبد من حركة المرتعش كما يجيء تحقيقه ان شاء الله تع هذا فنقول نعم ان ذلك مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري فهو جبر متوسط ونعم ما قاله صدر الحق ما قال بعض الائمة الدين انه لا جبر مطلقا كما هو مذهب الجبرية
ولا تفويض مطلقا كما هو مذهب القدرية ولكن امر بين الامرين لان مبادي المبادي القريبة لافعال العباد قدرته
واختياره والمبادي البعيدة علمه وارادته واضطراره قال بعض الفضلاء المفهوم من هذا الكلام ان المآل بالآخرة
الى الجبر وان كان الاولى ان نسلك في هذا المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله //
ولنا انا ذاهبون الى مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فلا يلزم على مذهبهم الجبر المتوسط لان قدرة العبد مؤثرة في
التأثير فان المؤثر في فعل العبد عنده ليس قدرة الله تع بالاستقلال ولا قدرة العبد بالاستقلال بل مجموع القدرتين

فلهم ان يقولوا ان وجوه الاختيار وان كان من الله تع لكنه بمعنى الارادة فهي صفة من شانها ان يتعلق بكل من
الطرفين بلا داع ومرجح اخر مباين لها فان الارادة كما تنرجح احد طرفي المعلول من غير احتياج الى مرجح اخر كذلك
الاختيار مرجح بنفسه من غير احتياج الى مرجح مباين فكون الاختيار من الله تع لا يستلزم الجبر كما ان صدور الارادة
تع عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تع فاعلا مختارا بالاتفاق بالنسبة لما وجد بالارادة الصادرة منه
بالايجاب وبالجملة كما يصدر عنه تع بالقدرة والارادة فهو فاعل مختار بالنسبة اليه وكما يصدر عنه من غير قدرة و
ارادة فهو فاعل موجب بالنسبة اليه فالله تع بالنسبة الى صفاته فاعل موجب وبالنسبة الى ما عداها مما يصدر عنه
تع بالقدرة والارادة فاعل مختار فالعبد وان كان بالنسبة الى الاختيار مجبورا مضطرا لكن بالنسبة الى الافعال
التي يصدر بهذا الاختيار فاعل مختار فلا يلزم الجبر اصلا عندهم واما على مذهب الاشعري فلا يتصور هذا التوجيه
لان وجود صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح غير مجوز عنده وهذا غاية ما يسنح لي في توجيه
كلام المحشي والموافقة في القول بعدم تجويز الاشعري وجود الصفة المذكورة مجالا ينفتح النقل منه هذا ابو طالب
منهم ما يعرض المحشي على اثبات الارادة وهو ان الكلام في وجود تلك الصفة يستلزم التنرجح بلا مرجح ودونه
تحقيقه فان نسبته فارجع اليه ۞ هو الاذر وايضا منقوض بافعال الباري تع فان افعاله تع اختيارية بالاتفاق
مع انه يجري فيه الدليل فيه اما توجيه النقض بالعلم فلانا نقول ان الله علم في الازل انه يوجد بعض
الاشياء ويترك البعض بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختياري اما واجب الصدور ان علم الاتيان به بالاختيار
او ممتنع الصدور ان علم خلافه واما توجيه النقض بالعكس لما الارادة فيجري على ازلية تعلقاتها ايضا كتعلقات
العلم لانه يمكن ايراد الدليل بان يقال انه تع يريد في الازل فعله او تركه بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله
الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار اما اذا كانت تعلقاتها حادثة عند حدوث المرادات فلا يمكن اجراء
الدليل لو لا يتحقق الوجوب السابق ولا الامتناع السابق حينئذ لا تعلق قبل حدوث الحادث يرد عليه انه يمكن توجيه
النقض بالارادة مطلقا سواء كانت تعلقاتها حادثة او قديمة اما اذا كانت قديمة فكما ذكرناه واما اذا كانت
حادثة بان يقال ان تعلق فيما لا يزال بالي شيء وجب وجوده وان تعلق بانعدام شيء امتنع وجوده فبطل الاختيار
وقد يجاب عن هذا النقض بان الفعل الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعد الفعل فان
الاختيار انما هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته وان كانت
متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وكان يمكن في الازل ان يتعلق ارادته تع بالترك بدل الفعل وليس قبل

تعلقها بالفعل علم ولا تعلق علم موجب لشيء اي لوقوع الفعل او تركه اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق العلم
والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد فانها حادثة مسبوقة بتعلق العلم الازلي والارادة الازلية
فيتحقق الوجوب والامتناع السابقان المنافيان لاختيار العبد يرد عليه ان تعلق ارادة الله تع بوجود
شيء من الممكنات امر ممكن بالضرورة وقد تقرر ان كل ما هو ممكن لم يعرض واجبا بسبب لم يتصور فعليته فيكون تعلق
ارادته تع ايضا مسبوقا بالوجوب السابق فتدبر هو الاذر ثم بالضرورة ان القدرة العبد والارادة مدخلا
في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش لا يقال مؤدى كلام الشارح هو انه كما يحكم
بديهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والرعش يحكم بثبوت تاثير لها في فعله فان صدق
حكمها الاول وصدق الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة
حقا وعلى التقديرين فلا متوسط لانا نقول لا يخفى انه لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة بل يستحيل بثبوت
انتفائه بالقواطع ولم يرد الشارح العلاقة بطلانه هذا بل ان الضرورة حاكمة بالظهور والعكس اي
بالدوران وجودا وعدما بين بعض الافعال وصرف قدرة العبد بمعنى انه كلما وجد صرف القوة وجد التوجه
كلما عدم عدم بحكم العادة الالهية وذلك لا يستدعي تاثير القدرة الحادثة في بعض الافعال المذكورة فليس ذلك الحكم بالترتيب
المحض ومجرد تلازمهما وجودا وعدما كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار فان مس النار والاحراق متلازمان
وجودا وعدما بحسب العادة مع ان المؤثر في الاحراق ليس الا الله تع ولا يحمل كلام الشارح على ان الضرورة
حاكمة بالتاثير مع كون ذلك الحمل فاسدا فلا حكم للضرورة فيه اي في التاثير بل عليه الدوران كما تقرر في
علم اصول الفقه يدل على علية المدار للدائر فالتاثير في الدائر هو الاذر وتحقيقه ان صرف العبد قدرته و
ارادته الى الفعل كسب وتوضيح ذلك ان صرف العبد القدرة الى الفعل عبارة عن جعله اي القدرة متعلقة بصدور
الفعل والمراد بجعل القدرة متعلقة بصدور الفعل تعيين الفعل وترجيحه من بين سائر الافعال بسبب
القدرة فالفعل الاختياري الذي نسميه معاشر الاشاعرة كسبا ليس الا ذلك التعيين والترجيح فصدور الفعل
وايجاده ليس الا من الله تع وتعيين ذلك الفعل وترجيحه ليس الا من العبد ولا يلزم من ذلك ان يكون العبد خالقا
موجدا لما تقرر ان الخلق والايجاد والتاثير ليس الا الموجود والتعيين والترجيح من الاعتبارات والانتزاعيات
ولا مجبورا لان الاختيار وقدرته دخلا في الافعال من جهة التعيين وهذا تفصيل ما ذكره شارح المواقف
من ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود

امر حسن فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه هو وجود الاثر هو الكسب انتهى كلامه فان قيل هذا لا يوجب التخلص
عن الجبر لان قدرة العبد اثر للواجب وفي نسبة الكسب الى قدرة العبد بالوجوب كما هو مصرح به في العبارة المنقولة عن شرح
المقاصد فمن اين يحصل الاختيار قلنا نعم ان نسبة الكسب الى قدرته بالوجوب لكن الاختيار في جعل الارادة متعلقة
بوجود الفعل او تركه فنقول ان الكسب يتحقق بوجود القدرة وهو اي وجود القدرة يتحقق بتعلق الارادة في اي
تعلق الارادة بوجود فعل يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في المريد صفة متعلقة بالفعل تعلق التغيير و
التاثير ولا شك في انه لا يجب للعبد جعل الارادة متعلقة بوجود فعل او تركه فهو بالخيار في ذلك الجعل ولا في ان يكون
كسبه اختياريا فان قيل فيلزم احد الامور اما الجبر او التسلسل او الدور وذلك لان الجعل ان كان مستندا الى الله تعالى ووجب
من العبد لزم الاول والا فان كان محتاجا الى مرجح هو غيرهما فاما ان يدور او لا وعلى الثاني فهو الاول وان كان
فهو الامر الثالث قلنا هذا الكلام والترديد لو تم فانما يتم في غير الارادة واما بالنسبة الى الارادة فلا نجوز
ان يكون الارادة نفسها مرجحة لتعلقها باحد من غير لزوم الترجيح بلا مرجح ولا الامور المذكورة فنقول ان
صرف الارادة الى جعلها اي الارادة متعلقة بالفعل اي تعلق الارادة بالفعل لا يجب ان يستند الى غيرها لجواز
ان يكون الارادة في نفسها متعلقة بشيء من غير استناد الى امر آخر كما في تحت ارادة الله تعالى وفي اختيار البعض الحق
بقوله فيجوز ان يكون تعلق الارادة لذاتها عاما وفي ارادة الله تعالى كما في الكلام مفصلا وان الله تعالى يخلق
في العبد بغير احتياج الى امر آخر فان تعلق ارادته بشيء خلق الله تعالى بطريق جري العادة صفة متعلقة
بالفعل مرجحة لاحد طرفي الفعل معينة له وذلك التعيين والترجيح يسمى كسبا وهو ان كان لازما لوجود القدرة
غير منفك عنه بحسب عادة الله تعالى لكن تحقق الاختيار بالنسبة الى الارادة اذ يصح ان يريد ويصح ان لا يريد
فان اراد وجود فعل مثلا خلق الله فيه قدرة بها يتعين ويترجح ذلك الوجود فاوجده الله تعالى وان لم يرد
فلا يتعين ولا يترجح فلا يوجد ومدار وجود الفعل وتحققه ارادة العبد واختياره فلذلك يذم بقبحه
ويمدح بحسنه ويثاب بسبب كونه طاعة ويعاقب بسبب كونه معصية ولا يلزم الجبر ولا الاستقلال هكذا حقق المقام
ولا تغفل عما قيل ويقال ولو اعرفت تحقيق معنى كل واحد من صرف القدرة وصرف الارادة وعلمت الفرق بينهما
انه صرف الارادة سبب لصرف القدرة مقدم عليه بالطبع وقد تحقق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ان صرف
القدرة عبارة عن قصد ينتهي اليه اي قصد جعل القدرة متعلقة بوجود امر وصرف الارادة عبارة عن قصد
ذلك الوجود وهو اي صرف القدرة الذي هو عبارة عن قصد جعل القدرة متعلقة بوجود امر مباين لصرف

الارادة

الارادة الذي هو قصد الوجود وغير لان صرف الارادة هو القصد الذي يحدث الله بطريق جري العادة عنده
القدرة المعينة المرجحة لذلك الوجود كما سيجيء في بحث الاستطاعة قال فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فيكون وجود القدرة متاخرا
عن ذلك القصد الذي هو صرف الارادة متاخرا بالطبع اذ لم يقصد العبد لم يوجد الله تعالى القدرة ومعه بالزمان
لانا نجد القدرة لم تحصل في زمان ذلك القصد لا قبله ولا بعده ولا شك في ان صرف القدرة متاخر عن ذلك القصد لان
قصد جعل القدرة متعلقة موقوف على وجود القدرة فانها ما لم توجد لم يتصور قصد جعلها متعلقة
وقد مر ان القدرة متاخرة عن القصد الذي هو صرف الارادة بالذات والمتاخر عن المتاخر عن الشيء
عن القصد بالذات متاخر عن القصد لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء والمتاخر عن الشيء غير المتقدم
فيكون صرف القدرة غير صرف الارادة وهو اي ما قيل في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما ليس بشيء لان قصد الاستعمال
اي قصد استعمال القدرة كما اعترف به القائل المذكور يجب ان يكون متاخرا عن القدرة اذ القصد المذكور يقتضي ان يوجد
القدرة قبله لما مر وما يصح ان لا يستعمل ذلك القدرة السابق على القصد قبل القصد ولا عند القصد لوجوب تقدم
القصد على المقصود بالزمان باتفاق المتكلمين بل يجب ان يستعمل بعد القصد فيلزم من ذلك ان لا يكون القدرة مع
الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها اي القدرة عند قصد الفعل بل يكون سابقا على الفعل كما هو مذهب المعتزلة
ثم يرد على القائل المذكور انه لم لا يجوز ان يكون صرف القدرة بعينه القصد الذي يحدث عنده القدرة والقول بان
صرف القدرة متاخر عن القصد بتغييره فيجب ان لا يستدعي التغاير بالذات والتغاير بالاعتبار كاف في العينية
الا يرى ان الحيوان جزء للانسان والجزء متقدم على الكل بالطبع مع انه عين الانسان خارجا فيجوز ان يكون صرف
القدرة عين القصد ويكون هو باعتبار ذاته متقدما عليه باعتبار كونه قصدا الى الفعل ولا يخفى ان تقدم الشيء باعتبار
ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا
عينه مع ان الرمي باعتبار ذاته متقدم عليه باعتبار كونه قتلا فان سبب القتل المخصوص هو الرمي من غير شبهة
وسبب الشيء يكون متقدما عليه لكن باعتبار افضائه الى الموت يصير عين القتل فذلك اي صيرورته عين القتل
عند تحقق الموت يرد عليه ان هذا التمثيل لا يصح لان القتل بالحقيقة ازالة الحياة والرمي حركة مخصوصة
يصير موجبا للقتل فلا يصير عينه عند كونه موجبا لعدم المناسبة بينهما اصلا انما الذي صار موجبا للقتل يكون شرطا
للقتل وضبط ومعنى ما يعني ان تحقق القتل موقوف على ان يصير الرمي مضبوطا بنوع فان المعنى ما لم يوجد و

لم يعدم لم يكن تحقق المعدوم وهذا شأنه من الاسباب يمتنع ان يصير عين المسبب فهذا الاحتياج الى الباء
هو الاول واي والله تع عقيب ذلك خلق هذا التعقيب والتأخر المستفاد من قولنا عقيب ذلك هو التعقيب
الذاتي والتأخر بالطبع وهو تأخر المعلول عن السبب الناقص عن الموجب وليس المراد به التأخر الزماني والا اي وان لم
يكن الامر كذلك بل كان المراد به التأخر بالزمان فمعنى قوله اي اجرى الله تع عقيب صرف القدرة يصير حاصلا لان القدرة
يلزم ان يكون قبل الفعل مع انها مع الفعل لا قبله كما تقرر انه هو الحق عليه هو الاول ويتوهم كل منهما بانا
هو له هو الاول قيل فيه اي يجيء لو كان الشركة عبارة عن الاجتماع والانفراد المذكورين لاشتركة في مذهب
الاستاذ فانه اي الحق الاستاذ انه لا يتحقق اجتماع اثنين على شيء ويجيء في مذهب الاستاذ من ان لقدرة العبد مدخلا في
التأثير والخلق وكيف فان قدرة العبد عنده جزء المؤثر او شرطه كما يشرح وجزء المؤثر وشرطه لا يكون مؤثرا
بالنسبة الى ما هو جزء مؤثر او شرطه وذلك ظاهر بين فلذلك قال الشارح المقاصد وقد نقله سابقا ان الاستاذ ان
اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير ولذا انضمت اليها قدرة الله تع صارت مستقلة بالتأثير بتوسط
هذه الاعانة عليها قدرة البعض فقريب من الحق انتهى كلامه وبالجملة المؤثر اي المفيض للوجود بالنسبة الى
افعال العباد هو مجموع القدرتين لا قدرة الله تع ولا قدرة العباد عند الاستاذ فلا يلزم الاجتماع المذكور ولا يتحقق
الشركة في مذهبه فان قيل يصدق عليه الشركة وان لم يلزم بهذا الوجه لكنه يلزم من حيث انه اثبت لافعال العباد فاعلا
آخر وراء قدرة الواجب الا يرى ان المؤثر بالاستقلال في افعال العباد هو مجموع القدرتين لا قدرة الواجب ولا
قدرة العبد فقط والمجموع المركب من قدرة الواجب وقدرة العبد غير قدرة الواجب لما عرفت وما يقال من ان
الكل ليس غير الجزء فانه لو تم فانما يتم اذا كان الكل والجزء حقيقيين واما اذا كانا اعتباريين فلا يكون كذلك
الكلية والجزئية فيما نحن فيه كذلك لانه لا شك انه لم يتركب من قدرة الواجب وقدرة العبد امر واحد حقيقة
قلنا الجواب عن هذا الايراد هو الجواب عن ايراد اورده المحشي على ذلك القائل في وجه قررناه وسنورده
في تلك الحاشية ان شاء الله تع فان قيل محصل كلام صاحب التقييد الجليل ان ذكره بل مراده هو انه لو كان معنى
الشركة الاجتماع والانفراد المذكورين لاشتركة في مذهب الاستاذ لانه لا يتحقق على مذهبه الانفراد لان كل
واحد منهما اي قدرة الواجب وقدرة العبد جزء علة [illegible] جزء المؤثر وظاهر كلام المحشي ايضا ناظر الى هذا
التوجيه حيث قال في جوابه ان كلا من المؤثرين منفرد بما له مدخل في التأثير قلنا هذا الاحتمال مردود بما
سيجيء من بيان تحقيق الانفراد واما التوجيه الذي ذكرته فالنفع عنه يسير جدا لما يجيء فلذلك رأيت

هذا

هذا التوجيه اولى وقد عرفت عبارة المحشي عن الظاهر المتبادر منها الى هذا التوجيه الاليق الاسد ولما تقرر ذلك
فنقول لو كان معنى الشركة ما ذكره المعارض لزم ان لا يتحقق الشركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة
من مذهب المعتزلة لانه اثبت خالقا وراء الواجب وقدرته على وجه ينافي كمال قدرته الا يرى انه قال
خالق فعل العبد مجموع القدرتين والمجموع يغاير قدرة الواجب فيه انه وكون قدرة الواجب علة ناقصة
لافعال العباد مناف لكمال القدرة ومن شأن الاله كمال القدرة والمعتزلة وان اثبتوا خالقا لكن لا على وجه
ينافي كمال القدرة لانهم قالوا ايجاد الله افعال العباد بالنسبة الى الله تع ممتنع كايجاد اجتماع الضدين وارتفاع
النقيضين فعدم كونه مقدورا لا ينافي كمال قدرته فان كمال القدرة بالنسبة الى الممكنات وما الممتنع [illegible]
كما سيجيء تفصيله من منع كون قدرة العبد جزء المؤثر بالنسبة الى فعله واجاب المحشي عن هذا القول بانه ليس
بشيء اما في المقدمة الاولى وهي انه لو كان الشركة هي الاجتماع والانفراد المذكوران فلا شركة فيه لعدم
تحقق الاجتماع فلانا نقول ان كلا من القدرتين مؤثران عند الاستاذ وكما اشار شارح المواقف اليه حيث
قال وجوز الاستاذ اجتماع المؤثرين على اثر واحد فيتحقق اجتماع الاثنين على شيء ولما يكون كل واحد
منهما مؤثرا وكذلك يتحقق انفراد كل واحد منهما بامر مخصوص به لان كل واحد من القدرتين المؤثرتين
منفرد بما له من مدخلية في التأثير فان مدخلية قدرة العبد في التأثير غير مدخلية قدرة الواجب فيه
فانفرد كل واحد منهما بخصوصية فاذا ثبت الاجتماع مع الانفراد ثبت الكلام المحقق والشركة يرد عليه
ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان قدرة العبد مستقلة بالتأثير من غير احتياج الى قدرة الواجب ومؤثرة
في الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته تع شرطا لفاعلية الفاعل او جزء المؤثر في فعل العبد
فيلزم اشتراك العبد والواجب في الخالقية او في جزء المؤثر فذلك يوجب الشركة كما هو دعوى المحشي ولم
يثبت بعد وكلام شارح المواقف لم يكن صريحا في الاستقلال بالتأثير وبالجملة ما لم ينقل من الاستاذ عبارة
صريحة دالة على الجزئية او الاستقلال بالمطابقة بحيث لا يحتمل التوجيه الصحيح والتأويل اللائق لم يثبت
عليه فان قيل صحة الجواب لا يبتني على الامرين المذكورين لاشتراكهما في التأثير في الجملة يكفي لاثبات
الشركة قلنا ان اريد ان قدرة العبد مؤثرة وقدرة الواجب شرط تأثيرها فغير مسلم ولم يثبت
بعد ان الاستاذ ذهب الى ان قدرة العبد مؤثر خالق لافعاله غاية ما في الباب ان قدرة العبد شرط تأثير الواجب
في افعال العباد ولما كان شرطا على ما اراد وظاهر في التأثير بمعنى انه يكون شرطا لفاعلية الواجب

قوله منفرد بما له من مدخلية في التأثير ... كل واحد منهما ... في التأثير في مذهب الاستاذ ...

تع وان كان بجانب الطاقة فمسلم ان الاشاعرة ذهبوا اليه لكن لا يفيد اشتراكهما اى اشتراك الواجب والعباد فى شىء فان
الواجب موثر خالق والعبد شرط عادى لتاثير الواجب واين هذا من ذاك فان قيل لو كان قدرة العبد
شرطا للتاثير لكان محتاجا اليه للموجود فيلزم الاشتراك والشرك قلنا هذا الالزام مشترك بين الكعبية والاشاعرة
لان المباشرة والكسب ايضا سبب عادى لوجود الفعل والمنع مكابرة او جهل والما فاه المقدمة الثانية وهى قوله
مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة فلانا نقول لا نم ذلك وكيف فانهم نفوا قدرة الواجب بالنسبة الى افعال العباد و
قالوا لا مدخل لقدرة الواجب فى وجودها ولما عند الاشاعرة فتاثير قدرة العبد بجعل الله تع واليه اشار المحشى بقوله
على ان تاثير قدرة العبد بعض الامور الذى هو فعل العبد ليس الا بجعل الله تع عند الاشاعرة وخلقه اى خلق
الفعل كذلك اى على وجه يكون التاثير بجعل الله تع ليس اقبح من نفى قدرة الله تع بالكلية كما ذهب اليه المعتزلة ولكان
انه لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ويترتب عليه والقول بان مذهب الاشاعرة مناف لكمال القدرة مدفوع بما سبق فى بحث
التمانع فان نسيته فارجع اليه هو الاول وهى للفعل اى علة عادية للفعل لوجود الله تع عند وجود تلك
العلة من غير تخلف بحسب العادة كالنار للاحراق فان عادة الله تع جارية على ايجاد الاحراق عند وجود النار من غير تخلف
الا ان يمنع مانع من الرطوبة وعدم القابلية للاحراق او غير ذلك والجمهور على انها اى العرض الذى يخلقه الله تع فى
الحيوان ويفعل به الافعال ويسمى بالاستطاعة شرط عادى يتوقف اى وقوع الفعل عليه فانه لو لم يوجد
الاستطاعة لم يوجد الفعل بحسب العادة لكن لا يمتنع التخلف كيبس الملاقى له اى للنار فانه شرط للاحراق بحسب العادة وكذا
ان تعلق من شانها اى من شان الاستطاعة التاثير عنده اى عند صاحب التبصرة فيكون علة بحسب الحقيقة من
شانها توقف تاثير الفاعل عليها عندهم اى عند الجمهور فيكون شرطا بحسب الحقيقة لا بحسب العادة فقط هو الاول
فكان المضيع لقدرة فعل الخير بصرفها الى ما يصرفها اليه ووجه التحقق فالعبد الذم فى ترك الواجبات وارتكاب
القبيح بعجزه ترك قصد الخير فيستحق الذم العاجل والعقاب فى الاجل فهو اى استحقاق العبد الذم بينا الى
لا بتاتى استحقاقه الذم فى فعل المنهيات لوجه اخر ... اما الوجه الاخر المنافى لاستحقاق الذم والعقاب
صرف القدرة اليه اى الى فعل المنهيات وطلب بالا يعينه على ما يجىء تفصيله ان شاء الله تع هو الاول والاكثر
وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه فهو صحيح لا يخفى على المتامل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتاثير
القدرة الحادثة وجواز سبقها على الاثر فانه يلزم عليه وجود الاثر بدون المؤثر وهو بط بالضرورة
والا اى وان لم يكن الكلام الزاميا على القائل المذكور بل كان مبنيا على التحقيق فيرد عليه ان اللزوم ممنوع

الفعل

الفعل بلا استطاعة مسلم لكن استحالته غير مسلم عند اهل الحق او لا ادخل له اى للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها
يلزم استحالة وقوع الفعل بلا استطاعة مبنى على كونها موثرة فى الفعل اذ لا تاثير لها عندنا فلا استحالة فيه هو الاول لا نسلم
امتناع بقاء الاعراض ومن امتناع بقاء الصفات فكذلك لان العرض لو بقى لا يمتنع ان يكون بقاؤه عين ذاته فيجب
ان يكون زائدا عليه فيلزم قيام المعنى بالمعنى بخلاف الصفات فانها يجوز ان يكون باقية ببقاء هو عين ذاتها فلا انتقض
بقدرة الله تع اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم فيجوز ان يكون باقية مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل
فلا يلزم وجود الاثر بدون المؤثر تقرير النقض هو ان يقال دليلكم على وجوب كون الاستطاعة مع الفعل لا يصح
بجميع مقدماته لانه يلزم احد الامور الثلثة اما عدم تاثير القدرة فى الممكنات واما حدوث قدرة الواجب واما قدم الممكن
والكل بط وجه اللزوم هو ان يقال لو كان قدرة الواجب مع تاثيره فى شىء من الممكنات لزم ان يكون مقارنا له با
لزمان لانا بنا عليه لامتناع بقاء الصفات والمعنى والا لزم قيام المعنى بالمعنى وهو بط فاذا ثبت المقارنة
فنقول تلك المقارنة ان ازلية او يحصل فيما لا يزال فان كانت ازلية يلزم قدم الممكن وهو الامر الثالث وان
حصلت فيما لا يزال يلزم حدوث القدرة وهو الامر الثانى والا اى وان لم يكن قدرة الواجب مع تاثيره فى شىء من الممكنات
فهو الامر الاول محصول الجواب عن النقض انه يجوز ان يكون الصفات ازلية مستمرة من الازل الى وقت وجود
الفعل فلا يلزم شىء من المحالات بل الجواب ان يكون ازلية مستمرة من الازل الى الابد كما مر سابقا يرد عليه ما مر من انه ان
اريد بالعينية عدم الزيادة بحسب نفس الامر والوجود الى البقاء فلم لا يجوز والنفية بهذا المعنى فى الاعراض صحيح
لا يلزم تجددها وان اريد كونهما عين الآخر مع كونهما صفتين حقيقيتين موجودتين فى نفس الامر فهو امر
بين البطلان الاستحالة هو الاول فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا يكون الا مقارنة وحاصله انه قد وافقتم
معناه دعوانا وهو وجوب كون القدرة التى بها الفعل معه ولا عبرة لما ادعيتم من انه لا يخالفكم فيه وهو وجود المثل
السابق على الفعل فانا لا ننفى ذلك لو قيل هكذا اى نفى وجود المثل السابق ما فلا فى دعوى يتجاذب المحشى
المتغر كون دعويه ليس الا وجود القدرة التى بها الفعل معه سوى كان لها مثل سابق او لا فان يحاكم وجود
المثل السابق لا يخلصكم عن الاعتراف بدعوينا وفيه بحث لان المذهب الذى اختاره الشيخ هو ان لا قدرة
قبل الفعل اصلا وفى شرح المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة [illegible] مع الفعل [illegible]
الفعل وتعلق به فى هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل
يمتنع وجوده فيه قبل بل اكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست

كذلك بل هو حال الفعل وهو مح لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه
متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله مح فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن
الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة قبله واشكل ان وجود القدرة بعد الفعل حالا
يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المط انتهى كلامه فعلم منه ان الشيخ ذهب الى امتناع وجود القدرة
الحادثة قبل الفعل وبعده ووجوبه معه ولما عرفت مذهب الشيخ فنقول مدعى المعتزلة جواز اي جواز وجود
القدرة [illegible] قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه وفي شرح المواقف وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة
مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابا عيسى الوراق وغيرهم وقال اكثر المعتزلة
القدرة قبل الفعل وتتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها
حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى
زمان وجوده مقدورا فانه شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة
ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوز وكلهم انتفاء الفعل حال
وجود القدرة **هو الاول** فلم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والا اي وان لم يستحل حدوث المعنى
في العرض يلزم قيام العرض بالعرض ان حدث فيه اي جواز قيام العرض بالعرض ان لم يحدث وكلاهما باطلان وفيه
عليه ان هذا انما يتم لو ثبت ان الامر الحادث في العرض المرجح لتحقق مقارنة الفعل الذي هو القدرة في الزمان
الثاني يجب ان يكون امرا موجودا متحققا في نفس الامر كلم يثبت بعد لانه يجوز ان يكون الحادث في العرض وصفا
اعتباريا وامرا انتزاعيا عقليا مثل ضعف القدرة فان الكيفيات النفسانية في ابتداء حصولها يسمى حال العدم
استحكامها وثبوتها ولذا ثبت زمانا واستحكمت سمي ملكة لرسوخها وتقررها ولا شك ان الضعف والاستحكام و
الثبوت ونقايضها معنى موجودا في نفس الامر يمتنع قيامه بمحله لا يقال الحدوث صفة الموجود فلا معنى لحدوث امر
اعتباري لانا نقول نعم ان القدم والحدوث صفتان للوجود وانما فلا ماهية بهما باعتبار اتصافه بوجوده
بهما لكن قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث على انا نقول يجوز ان
يكون الوجود المعتبر في الحدوث اعم من الخارجي كما تقرر عليه رأي الفلاسفة ولو سلم فهو لا يجدي في دفع الاشكال لجواز
ان يقال لم لا يجوز ان يوجد للقدرة في الزمان الثاني امر يصحح مقارنة الفعل ولم يكن له ذلك في الحدوث لا بد
لنفي ذلك من دليل **هو الاول** ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام فخر الدين الرازي فانه قال لعل الشيخ

الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحسب الدواعي فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبه يرتفع نزاع الفريقين قال صاحب المواقف و
فيه بحث وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التاثير واجاب بعضهم عن هذا البحث بان المراد بالتاثير في كلام الامام يعم الكسب والى هذا البحث
والجواب اشار المحشي بقوله الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة الحادثة فسر والفظ التاثير الواقع في كلام الامام
الرازي بما يعم الكسب الذي هو شان القدرة الحادثة وذلك لظهور جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول
الفعل عندها فصار الحاصل من كلام الامام ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما كما هو
راي المعتزلة او معها عادة كما هو راي الشيخ الاشعري ومن تبعه يجب ان يكون مقارنة للفعل وذلك ضروري
لا خفاء فيه اصلا وبدونها اي بدون جميع جهات حصول الفعل بها او معها لا يجب ان يكون مقارنة بل يجوز
ان يكون سابقة على الفعل ويجوز ان يكون مؤخرة عنه ايضا وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من
شانها التاثير لكن عدم التاثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تع وح لا اشكال في كلام الامام اصلا كما
لا يخفى **هو الاول** وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء وبقائه يعني ان بيان امتناع بقاء الاعراض
مبني على بيان امتناع ان يقوم العرض وبقاؤه ذلك العرض كلاهما معا بالمحل لذلك العرض فلما لم يبتني ذلك على ان
يقول سلمنا ان البقاء صفة وجودية زائدة على الباقي وسلمنا ان قيام العرض بالعرض مستحيل لكن لا يلزم من
بقاء العرض وجودية البقاء [illegible] قيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك لو وجب قيام بقاء الشيء بذات ذلك الشيء وهو
غير واجب لجواز ان يبقى العرض ويقوم بقاؤه بمحل ذلك العرض ثم ان محصول الاستدلال هو ان العرض لو كان
باقيا وكان البقاء عرضا يلزم قيام العرض بالعرض لامتناع قيام صفة البقاء في موصوفه معا بمحل الموصوف
بمعنى تبعيتهما اي تبعية البقاء والموصوف به له اي لمحل موصوف البقاء في التحيز على ما هو معنى القيام بالمحل
عند المتكلمين والا اي وان لم يمتنع قيام البقاء والموصوف به بمعنى التبعية في التحيز بمحل الموصوف بالبقاء بل
كان كل واحد منهما قائما بالمحل تابعا له في التحيز فلم يكن احدهما صفة للآخر لانه ليس جعل احدهما صفة للآخر اولى
والبقاء العكس مثلا لو كان سواد الجسم باقيا وكان بقاؤه قائما بالجسم فجعل البقاء صفة للسواد ليس
اولى من جعل السواد صفة للبقاء بل الكل اي العرض وبقاؤه صفة المحل المتبوع والمفروض ان احدهما

صفة للآخر فيصح لكن الثاني اي قيام الوصف بالوصف مم فالمقدم اي بناء الاعراض مثله وجه الصعوبة فيه
اي في هذا البيان والاستدلال هو ان المقدمة القائلة بان الوصف والبقاء لو كانا بعرض معا لجعل الوصف
لما كان جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس ممنوعة لجواز ان يكون بين الشيئين لامر في التحيز فخصوصية
من جهة تابعية احدهما بالنسبة الى الآخر ومتبوعية الآخر فانه تابع للشيء في التحيز كالبقاء مثلا لجواز ان يكون
تابعا وصفة للآخر التابع لذلك الشيء ايضا كالسواد مثلا فيصير السواد موصوفا والبقاء صفة له لخصوصية
ثابتة بينهما اي بين التابعين هو الاول المراد سلامة اسبابه والآلة والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك
حيث تعالى هي وسلامة الاسباب يعني ان يحيي الله للمكلف وصفا اضافيا يعرض له بالنسبة الى الاسباب السالمة والآلة
العارية عن العاهة يعبر عنه اي عن ذلك الوصف الاضافي تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وهو لفظ
الاستطاعة وتارة يعبر عنه بلفظ مفصل دال بجزئيه عليها بالمطابقة صريحا فلا فرق بين اللفظين ولا بين
المعنيين الا بالاجمال والتفصيل وهو نظير التمول وكثرة المال فانهما لفظان دالان على معنى واحد لكن احدهما
مجمل والآخر مفصل وكذلك المعنى المستفاد منهما من حيث انه مستفاد من لفظ التمول مجمل ومن حيث انه مستفاد من
لفظ كثرة المال مفصل وانما حملنا كلام الشارح على ذلك اي على ان الصفة المذكورة امر اضافي وان الاختلاف
ليس الا من جهة التعبير واعتبار الاجمال والتفصيل لان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وصفة حقيقية له
ممنوع والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الاستطاعة صفة حقيقية لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة
الاسباب لا يكون صفة للمكلف بالحقيقة لانها صفة الاسباب فضلا عن ان يكون صفة حقيقية له وما لا يكون صفة حقيقية
لا يصح جعلها تفسيرا لما يكون صفة حقيقية فان قيل هذا السند المذكور لا يصح في نفسه ولا يصلح سندا للمنع
المذكور لان الاستطاعة لم يفسر الا بسلامة الاسباب والآلات فقط وان كانت صفة للاسباب لكن [illegible] المفيد بالنسبة
لا يكون صفة للاسباب بل يكون صفة للمكلف بالحقيقة ووصفا حقيقيا له وعين الاستطاعة فكون الاستطاعة وصفا
حقيقيا لا ينافي تفسيرها بسلامة الاسباب الآتي [illegible] الذاتي والحقيقة الا يرى انه لا يقال ذات سلامة اسبابه
وتعالى المكلف ذو سلامة الاسباب قلنا قولكم وقولنا ان المكلف ذو سلامة الاسباب لا يفيد الا صحة الحمل اي صحة حمل
سلامة الاسباب على المكلف بالاشتقاق ولا يفيد ذلك القول صحة التفسير اي صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب ولا
يفيد ايضا ذلك القول المذكور صحة تفسير المستطيع بذي سلامة اسبابه فان قيل صحة تفسير المستطيع بذي سلامة
الاسباب امر ضروري لا انكاره مكابرة قلنا على تقدير التسليم لا يفيد كون الاستطاعة وصفا ذاتيا وصفة حقيقية

للمكلف

للمكلف ولا يوجب صحة تفسير الاستطاعة على تقدير كونها صفة حقيقية بسلامة الاسباب هذا والاقرب انه اللهم يعني بهذا المقام
ما افاده بعض الافاضل في حواشي شرح التلخيص من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف حقيقة كونه
بحيث سلمت اسبابه ووصف اللفظ الدال مثلا هو كونه بحيث يفهم منه المعنى ووصف زيد في قولنا زيد قائم
ابوه هو كونه بحيث يكون ابوه قائما الى غير ذلك ولوضوح الامر تسومح في جعل سلامة الاسباب اي اسباب المكلف
وصفا له وصفاته وفهم المعنى من اللفظ وصفا له وقيام اب زيد وصفا لزيد يعني ان سلامة الاسباب كما يكون
صفة اضافية يعرض للمكلف بالقياس الى الغير كذلك كون المكلف بحيث سلمت اسبابه ايضا وصفا اضافيا يعرض له
بالقياس الى الغير وذلك امر لا شبهة فيه والانكار فيه مكابرة بمقتضى الطبع السليم والفهم المستقيم ولا خفاء ايضا
في ان الوصف الاول اي كون المكلف بحيث سلمت اسبابه كما يكون صفة حقيقية وقد تم تحقيقه في صدر الكتاب في بحث
صدق الخبر فاولوية حمل العبارة على التسامح كما فعله السيد الشريف قدس سره غير مسلم هو الاول وصحة التكليف تعتمد
على هذه الاستطاعة والترتيبة اي في كون مناط التكليف هذه الاستطاعة ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى
القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل عادة فبعد السلامة اي بعد سلامة اسباب المكلف وعروها عن الآفة لا حاجة من
جهة العبد اي من جانب المكلف الا الى القصد يعني انه اذا سلم جميع اسباب المكلف عن الآفة وقصد المكلف فعل المقدور اوجد
الله قدرته على ذلك الفعل في المكلف ثم الفعل بطريق جري العادة فكان سلامة الاسباب علة [illegible] للفعل ولما كان التكليف
باعتبار الافعال الاختيارية فيهم ما هو بمنزلة السبب العادي لها مناطا له هو الاول ولا يكلف العبد بما ليس
في وسعه تحرير الكلام في هذا المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب اقصاها ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب
الحقائق واعدام القديم بالذات والمرتبة الوسطى منها ما يمكن في نفسه ولكن لا يمكن من العبد لعدم تعلق القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل و
الطيران الى السماء ولو ناكما ما يمكن في نفسه ويمكن منه اي من العبد ايضا لكن تعلق بعدمه اي بعدم وقوعه علم تعالى
وارادته او اخبر الله تعالى بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل ومثله لا يوجد
ابدا فيمتنع ان يصير متعلق القدرة الحادثة والمرتبة الاولى لا يجوز تعلق التكليف بها بالاتفاق كما نص عليه صاحب
المواقف وعلى الاختلاف والتردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا
فيه تردد كما صرح به شارح المقاصد واما انه لا يقع تكليفه فما نعلمه اتفاقا واما المرتبة الثانية فهي كالاولى

في انه لا يقع التكليف بها اتفاقا لكن في جواز التكليف بها خلاف اتفاقا وهو اي التكليف بالمرتبة الثانية يجوز
عندنا خلافا للمعتزلة واما المرتبة الثالثة فانه يجوز التكليف بها اتفاقا وكذلك يقع التكليف بها بالاتفاق فلا
ممكنا على الكون ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي لهب يعد عاصيا اجماعا فهذا الذي ذكرناه توجيه ما
قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري يعني هذا الذي ذكرناه توجيه لكلام الاشعري وتوضيح لما عزاه على
حسب ما يليق كما هو المشهور من ان النزاع في الجواز دون الوقوع ولا يخفى ان النزاع انما يكون في جواز التكليف
بالمرتبة الثانية التي ممتنعة عادية واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها والشيخ جوز اي التكليف بالممتنع العادي فغرض المنازع ان كان نفي الجواز الذي هو دعوى الاشعري
لم يرو بعض السند لا يكون المتنازع فيه مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكر الاستدلال لا يفيد الا نفي الوقوع
لا الجواز فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى وان كان الغرض نفي الوقوع فلا نزاع لاحد معه فيه ولا يكون مخالفا
لكلام الشيخ ومن لا يقول به اي بجواز التكليف بالمرتبة الثانية لم يكن عنده مراتب ثلث بل مرتبتان ولا بعد باي
تلك المرتبة الثانية من المراتب الثلث بان يجعله قسما مستقلا نظرا الى امكانها من العبد في نفسه اذ لا اعتداد بهذا
الاعتبار عند القائل في ما لا يطاق اما ان يمتنع تعلق التكليف به فهو قسم واحد واما ان يتعلق به التكليف
فهو قسم ثم فيجعله قسمين وقد يوجه كلام الاشعري ايضا بان المراد من وقوع تكليف ما لا يطاق دون الجواز فقط و
الدليل الدال عليه اي على وقوع تكليف ما لا يطاق هو ان فعل العبد مخلوق الله تعالى وقدرته فالقدرة الحادثة
غير مؤثرة فيه وهو ممتنع تا لا يطاق وان التكليف قبل الفعل والقدرة الحادثة غير سابقة على الفعل بل يكون
معه عنده اي عند الاشعري فلا يكون التكليف الا بغير المقدور فيكون ذلك الفعل المكلف به مما لا يطاق
بهذا الاعتبار وهذا التوجيه مع كونه مخالفا للمشهور فيه بعد جدا لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك اي
تكليف ما لا يطاق لان التكليف بكل ما يعم به التكليف قبل ذلك المكلف به والخالق لجميع ما وقع التكليف به
ليس الا الله القادر بقدرته فيكون الجميع بالنسبة الى العبد مما لا يطاق وهو اي كون كل تكليف تكليفا بما لا
يطاق ليس مطابقا لما في نفس الامر ولا يقول الاشعري به ايضا وتوجيه كلامه بوجه يوجب امرا لا يقول به ولا يكون
مطابقا لما في نفس الامر غير موجه تدبر او الاولى ان عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه اي عدم التكليف
بالمرتبة الثانية وهو ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة ثم نقول قوله ما
ليس في الوسع وان كان بحسب المفهوم اعم من كل واحد من المرتبتين الاوليين لكن خصصناه بالمرتبة الثانية

بقرينة

بقرينة قوله فيما يجي وانما النزاع في الجواز فانه يدل على ان المراد بما ليس في الوسع المرتبة الثانية اذ لم يجوز
احد وقوع المرتبة الاولى ولكن انه تاخذهما اي القولين المذكورين اللذين احدهما ما ليس في الوسع والآخر
انما النزاع في الجواز ينبغي لك ان تحمل هذين القولين على العموم والاطلاق فيكون المراد بما ليس في الوسع اعم مما
يكون ممتنعا لنفسه او ممتنعا عاديا وبالجواز جواز التكليف بذلك العام لا يقال فيلزم وقوع النزاع في
جواز المرتبة الاولى ايضا لان النزاع في جواز التكليف بالعام نزاع في جواز التكليف بكل واحد من الخواص
لانا نقول ذلك غير مسلم لانه اي لان وقوع النزاع في جواز التكليف بالعام لا يستلزم الشمول اي شمول النزاع في جواز
التكليف لكل واحد من الخصوصيات لجواز ان يكون بعض خصوصيات العام المحكي العام ممتنعا بالذات بالاتفاق فجواز
العام يصح ان يصير محلا للنزاع دون جواز الخاص وقد يعترض على القائلين بان تكليف ما ليس في الوسع غير واقع
ويقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو اي الايمان عبارة عن تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به اي ان يصدق
جميع ما جاء به النبي عم من الاحكام الشرعية والنواهي الالهية ومن جملته اي بعض تلك الاحكام انه اي ان ابا
لهب لا يؤمن بالنبي عم ولا يصدق احكامه فقد كلف ابو لهب بان يصدقه اي النبي عم في ان لا يصدقه اي انه اي
يذعن ابو لهب من النبي عم انه لا يذعن هو من النبي عم شيئا ويموت كافرا ويلزم من ذلك اذعانه ما وجد
في نفسه خلافه لان الشخص لو صار مؤمنا مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به فلو صدق بانه لا يصدق النبي عم
في جميع ما جاء به صدق بنفي ما وجد في نفسه عن نفسه اذ التصديق بجميع ما جاء به النبي موجود في نفسه و
التصديق بذلك الخبر المخصوص الذي اخبر به النبي عم من قوله هذا الشخص لا يصدق بجميع ما جاء به النبي عم تصديق
بنفي ذلك التصديق الذي وجد في نفسه وليس ذلك الا اذعان ما وجد في نفسه خلافه وهو مستحيل قطعا
مع انه مكلف به بالاتفاق فيعلم انه يقع التكليف بالمرتبة الاولى وهي ما يكون ممتنعا لنفسه فضلا عن الجواز
وفيه اي في هذا البيان بحث لان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم لا يجب ان يجري في نفس التصديق بجميع ما جاء به
النبي عم كونه حاصلا فيها لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم علم بجزء في نفسه خلافه نعم هو اي علم خلق
العلم بالعلم خلاف العادة فيكون من الممتنع العادية لا من الممتنع في نفس الامر فيدخل في المرتبة الوسطى بل نعلم
ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعي الحصول ضروري التحقق ولو سلم ان العلم بالعلم لا يحصل فهو ايضا
لا يدفع الاعتراض لان المقدمة التي ادعى المعترض لزومها اي جمع بين النقيضين مع الكذب في كلام النبي عم وغير
ذلك من اذعان ما وجد في نفسه خلافه صحيح لو لم يحصل العلم بالعلم تحقق اذعان ما وجد في نفسه نعم توجه

الاعتراض على وجه قريب لما في المحاكمات حتى يتحمل جوابه في الجملة لكن يمكن تصويره بوجه لا يأتي بهذا الوجه بل لا يأتي بوجه
يذكر فيما سيجيء ايضا وهو ان يقال يجب على المؤمن التصديق بجميع ما جاء به النبي عم وسائر اخباره فاذا اخبر النبي عم
بان هذا الشخص لا يصير مؤمنا مصدقا باخباره وفيصل اليه هذا الخبر فان آمن ذلك الشخص لزم كذب كلام النبي عم
ولزم ان يعتقد ان هذا الشخص لا يصير مؤمنا ابدا بل يموت كافرا وبالجملة هذا الخبر المخصوص الذي اخبر به
النبي عم يجب ان يكون صادقا قطعا فان آمن الشخص واعتقد بمضمون جميع اخبار النبي عم اعتقد بمضمون ذلك
الخبر المذكور ايضا فالاعتقاد المخصوص المتعلق بالخبر المخصوص ان لم يكن مطابقا للواقع لزم الكذب في كلام
النبي عم وهو باطل وان كان مطابقا للواقع صادقا في نفس الامر لزم رفع نفسه وانتفائه في نفس الامر
ووجود الاعتقاد الصادق المستلزم لانتفاء نفسه ممتنع بالذات كاجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين بل هو
جمع بين النقيضين فالتكليف بايمان ذلك الشخص تكليف بتصديق ذلك الخبر وتصديق ذلك لكونه مستلزما لانتفاء
نفسه ممتنع بالذات فتكليف ذلك الشخص تكليف بالممتنع وقد اعترفتم بوقوع مثل ذلك التكليف مثل التكليف
بايمان ابي لهب وليس ذلك الا الاعتراف بوقوع التكليف بالمرتبة الاولى والذي يحسم مادة الشبهة هو
ان الحق ان ذلك الشخص مخصوص هذا الخبر الذي اخبر النبي عم وهو انه اي ذلك الشخص
لا يؤمن وانما يكلف الشخص به اي بالاذعان بذلك الخبر المخصوص لو وصل اليه ذلك الخصوص واما لو
لم يصل اليه ذلك الخصوص فلا يصير مكلفا بالاذعان بذلك الخصوص وهو اي حصول ذلك الخبر المخصوص الى
ذلك الشخص مم واما قبل الوصول اليه فالواجب عليه هو الاذعان الاجمالي لجميع ما جاء به النبي عم اذ
الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا فيما علم مما جاء به النبي عم اجمالا والتصديق بجميعه
تفصيلا فيما علم مما جاء به تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي بجميع ما جاء به اقول لا يخفى عليك ان
هذا الوجه لا يحسم مادة الشبهة بل اخرها على وجه قررناه لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر
وكلف بالتصديق به على اليقين وقد يجاب عن هذه الشبهة ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في
حقه اي في حق ابي لهب وامثاله هو التصديق بما عداه اي بما عدا ذلك الخبر المخصوص قال شارح
المقاصد هذا الجواب في غاية السقوط انتهى كلامه اقول لان ذلك الشخص لو لم يكلف بالتصديق
بالخبر المخصوص لجاز عليه تكذيب النبي عم في ذلك الخبر وفساده اظهر من ان يخفى وتفصيل ذلك
ان يقال اذا ورد الخبر المذكور على الشخص المذكور فاما ان يعتقده ويذعنه او يرده ويكذبه او

يشك ويبقى في حيرة فان اعتقده فاما ان يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للواقع او لا فان لم يطابق
الواقع لزم تحقق الكذب في كلام النبي عم وان طابق الواقع لزم رفع نفسه وانتفائه في نفس الامر وان
انكره لزم انكار النبي عم وان شك فيه لزم الشك في كون النبي عم صادقا وكل باطل وقال المحشي لا يخفى بعد ما
بعد هذا الجواب عن اصل الشبهة اذ فيه انه في ذلك لا يخفى تجويز اختلاف الايمان بحسب الاشخاص ولا يخفى بعد
ذلك التجويز اقول الجواب عن هذه الشبهة هو الجواب عن الاستدلال بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
كما سيجيء في الشرح هو الاول وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لو صح هذا التقرير
اقول هذا نقض اجمالي على الاستدلال على نفي الجواز بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما اورده الشارح
على هذا التقرير هو نقض تفصيلي عليه وحاصل النقض الاجمالي هو انه لو صح هذا التقرير بجميع مقدماته لزم
منه محال والمستلزم للمحال محال فصحة التقرير المذكور محال وانما قلنا ان صحة التقرير يستلزم المحال لانه يلزم منه ان لا
يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال وقد كان استحالة اللازم توجب
استحالة الملزوم لحقيقة المنع الملزوم لكنه لو وقع لزم السفه بالنسبة الى الله تعالى لما اخبر الله تع عنهم بانهم
لا يؤمنون مع العلم والاخبار بانهم لا يؤمنون تكليفهم بالايمان سفه والسفه محال على الله تع مع انه اي
ان تكليف امثال ابي لهب جائز بل واقع بالاتفاق فالتقرير المذكور باطل هو الاول فلا استحالة في التكليف
ما ليس في محل القدرة ولقائل ان يقول هذا على تقدير صحته وتماميته لا ينفي التوليد مطلقا اذ التوليد قد
يكون في محل القدرة وقد يكون في الخارج عنه فان المعتزلة ذهبوا الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله
فعلا آخر هو الالم لذلك الضارب في محل قدرته يحصل به الضرب وقد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل خارج
عن محل القدرة كضرب انسان انسانا آخر فعلم ان المتولدات قد يوجد في نفس الفاعل وقد يوجد في خارج عنه
ولا دليل على استحالة الكسب في القسم الاول من المتولدات واشار المحشي الى دفع هذا الاعتراض بقوله اي نعلم
بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فيما لنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا في انها
لا يكون بقدرتنا واختيارنا فان الالم الحاصل في غيرنا من ضربنا كما لا يكون بقدرتنا واختيارنا والعلم
بذلك ضروري وجداني فلا كسب لنا في جميع المتولدات اي لا كسب في شيء منها هو الاول ولذا لا يتمكن
العبد من عدم حصولها يرد عليه ان عدم تمكن العبد من حصول المتولدات قبل وجود مباشرة الاسباب وبعد
الالتفات لا نعلم فان العبد ما لم يباشر الاسباب فعلا يتولد منه فعلا آخر يمكن من المباشرة وعدمها في

لا يجب عليه المباشرة ولا عدمها ان اراد باشرها وان اراد لا يباشرها يعني انه مخير في التغيير وعدمه ولا نزاع بالتمكن
الا هذا وعدم تمكن العبد من حصول المتولد بعد اي بعد تحقق مباشرة الاسباب مسلم لكن لا ينافي ذلك اي عدم
التمكن بعد كونه اي كون فعل المتولد مكتسبا بواسطة مباشرة السبب الموجب لفعل مولده فان الاحتياج الى اصل
من الاكتساب محقق للاكتساب لا مناف له كما ان صرف الارادة والقدرة الى الفعل تحصيل بالمباشرة يوجبه اي ذلك
الفعل ويفوت التمكن من تركه اي ترك ذلك الفعل عند صرف الارادة فذلك لا ينافي كون الفعل المباشر
اكتسابيا اختياريا بالاتفاق ثم للجويني ان يكون بالنسبة الى المتولدات ايضا كذلك **هو الاول** اي الوقت
المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع وجزم بامتداد العمر
ولا بالموت بدل القتل يعني نحن معاشر الاشاعرة نقول ان المقتول لو لم يقتل لجاز بقاؤه وامتداد عمره وجاز
فناؤه وانقطاع عمره بالموت ولسنا ان جزمنا انه لو لم يقتل لامتد عمره ولسنا ان جزمنا انه لو لم يقتل
لانقطع عمره بالموت **هو الاول** قد قطع عليه الاجل اي لم يصل اليه يعني منع المقتول عن وصوله الى الاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران وآخر الشهر
وغير قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عند بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى
الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى
بطلان حيوة الحيوان فيه ثم ان من قواعد الشيخ ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي
علم الله تعالى في الازل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا تولدا ولا بالموت بدل القتل و
خالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل فانه لو لم يقتل
لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة
في ذلك الوقت انتهى محصل كلامه وملخصه فعلم مما نقلنا ان المعتزلة اي بعضهم يقطعون ويجزمون بامتداد
العمر لولاه اي لولا القتل قال الشارح فان قيل لما كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى
كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بانه لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك
قطعا من غير تصور خلاف فطلب الخلاف لفظي كما يراه الاستاذ ابو اسحق رحمه الله
وكثير من المحققين قلنا حاصل النزاع ومحصل الخلاف هو ان المراد بالاجل
المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا بحيث لا محيص عنه منه

بلغ

بحيث لا محيص عنه من غير تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
فهل يتحقق في مثل ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه لو لم يقتل لعاش الى وقت هو اجله
كذا في شرح المقاصد **هو الاول** اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت قوله
لا يستقدمون معطوف على قوله لا يستأخرون فيكون جزاء بالشرط فيصير مضمون الكلام هكذا اذا جاء
اجلهم لا يستقدمون ولا فائدة فيه لانه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه يعني لا يمكن تقدم الاجل عند مجيئه
ولا يجوزه العقل ايضا خلافا لما يتوهم في نفيه اي نفي استقدام الاجل ومنع تقدمه قلت لا نسلم ان قوله لا
يستقدمون معطوف على قوله لا يستأخرون بل هو عطف على مجموع الجملة الشرطية لا على الجملة الجزائية فلا يجيء
قوله لا يستقدمون جزاء للشرط المذكور فلا يتقيد بالشرط فيكون مضمون الكلام هكذا اجلهم لا يتقدم ولو ما
جاء اجلهم لا يتأخر فيتحقق للنفي ثمرة **هو الاول** واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور في
معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد وكونه اي كون ذلك التنبيه في صورة الحجة بالتعبير بلفظ الحجة له وزعم بعض
والمعتزلة اصلوا في تولد الاجل من فعل القاتل وتعلقه لولا القتل الضرورية واستشهدوا عليه بحكم القاتل
وبانه ربما يقتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير والجمع الكثير في الزمان القليل
بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه قال السيد الشريف في شرحه على المواقف ان دعوى الضرورة غير مسموعة و
الذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لانه منتقض بقتل في الوباء نعوذ بالله من ذلك والجواب عن الاول
ان الله تعالى يعلم انه لو لم يقتل من في الطاعة اه يرد عليه انه اي هذا الجواب لا يوافق تحرير محل النزاع وهو
قول الشارح بالوقت المقدر لموته لا كما زعم المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل فذلك اي عدم الموافقة
لان المستفاد من تحرير النزاع وحدة الاجل وذلك الجواب يؤدي الى القول بتعدد الاجل احدهما الاربعين
مثلا والآخر سبعين بل الجواب الحق الذي لا يخالف تحرير النزاع هو ان تلك الاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات تزيد في العمر اخبار آحاد فلا تعارض الاحاديث والآيات القطعية الدالة على وحدة الاجل
وان كل واحد مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر وان المراد بالزيادة والنقصان في الاحاديث المذكورة
الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قال ذكر الفتى عمره الثاني وفي شرح المقاصد لنا الآيات والاحاديث
الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل و
عدمه ولا بالموت ولا بالحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام

قوله فلا يتقيد بالشرط اي لا يتقيد بجزائية الشرط

قوله قالوا المسئلة اي مسئلة ان المقتول ميت باجله شم

قوله لا يوافق اه محل النزاع ان المقتول ميت باجله وقد حرر الشارح بقوله اي الوقت المقدر لموته فلا مجال لتعدد الاجل الذي هو عبارة عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحرير محل النزاع وبيان ان الاجل هو الوقت المقدر يؤدي الى القول بتعدد الاجل فجوابه يخالف تحرير محل النزاع شم

قوله ذكر الفتى عمره الثاني

ولا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق العمر لا لذلك المعمر بعينه
كما يقال درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار امثاله واما الحديث فخبر واحد لا يعارض القطعي وقد يقال
المراد الزيادة والنقصان في الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة
في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله
تعالى ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا العارض للزيادة و
النقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الآجال والمذهب فاسد انتهى كلامه كما في لفظه ان عورض هنا يقال
انهم لا يدعون الفرق تحقيقا وعلى انه تدبير **هو الاول** لا كما زعم الكعبي من المعتزلة فانه قال المعتزلة اي
اي قد مائهم فقال للاجل اثنان والمقتول يبطل حيوته باجل القتل دون اجل الموت فالمقتول ليس عنده ميتا كما
هو الاول فيا كله اي تينا وله وانما فسر بذلك ليشمل المأكولات والمشروبات وهو اي تعريف الرزق بما
يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله مشهور في العرف وليس تحديد اللرزق بالحقيقة ومع نقيضها الاعم من تخصيصه بالحلال
الحلال وذلك لانه قد يفسر الرزق عند الاشاعرة بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره
مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول والمشروب وكذا يدخل الملبوس والآلات
الحاجة التي ينتفع بها في مصالح دينهم ودنياهم ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه
يقال فيمن ملك شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له قال المحشي فعلى هذا التقدير
اي على تقدير ان يكون معنى الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به يكون العواري وهي التي تؤخذ
بطريق العارية من الملبوس والآلات الحاجة التي تنتفع بها رزقا وفيه بعد لا يخفى لانه لا يطلق عليها الرزق
بحسب العرف والعادة ثم نقول وعلى هذا التعريف يصح ان كل واحد يستوفي رزق نفسه ولا ياكل احد رزق
غيره وربما قال بعض الاشاعرة الرزق كل ما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير قال شارح المواقف
نقلا عن بعض اصحابنا بما يصح به الانتفاع ويجوز في ان ياكل الشخص رزق غيره ولا يستوفي رزق نفسه
ويوافقه اي هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قال الآمدي والتعويل على التعريف الاول
فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنيين الاولين قلنا وقد يقال ان اطلاق الرزق على المنفق
مجاز عندهم لكونه بصدده يعني ان المنفق كان بصدد ان يصير رزقا للمنفق لكن انفقه فلم يصر رزقه بل
صار رزق غيره فسمي الشيء باسم ما هو بصدده تجوزا **هو الاول** مملوكا ياكله المالك من فسر الرزق به لم يجعل

غيره مأكول رزقا على ما وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا اللهم ارزقني شفاعته عليه السلام
ينتقض عكسه برزق العبيد والاماء في تحقق ما هو معتبر في مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان
يقال المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ويدخل رزق غير الانسان
المالك بطريق التغليب فلا ينتقض طرده بملك الله تعالى والا اي وان لم يكن المراد بالمملوك ما ذكر خلا التعريف
عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم اي عند المعتزلة ايضا كما هو معتبر عند
اهل الحق كما يجيء في الشرح حيث يقال ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق
لا يقال في كلام الشارح حيث قال وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك نظر لان
كلامه مشعر بان تفسيرهم هذا يدل على ان الحرام ليس برزق عندهم مع ان هذا التعريف يدل على كون الحرام رزقا
الا يرى ان الحرام كالخمر والخنزير مملوك ومملك للمسلم فلو شرب الخمر واكل الخنزير مع حرمته يصير ان رزقا له لانا نقول
انهما وان كانا مملوكين بالاطلاق لكن ليسا بمجعولين ملكا بمعنى الاذن الشرعي في التصرف خاص من الاكل والشرب
في اي فحينئذ لا غرو فيه فت انهما ليسا بمملوكين بالحقيقة المذكورة يندفع بملاحظة هذه الحقيقة النقض بخمر المسلم وخنزيره
لان اكلهما مع حرمتهما لانهما لا يكونان مملوكين بالحقيقة المذكورة وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بمملوك عند
المعتزلة اصلا لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص فان صح ذلك النقل عنهم فالدفع عن النقض المذكور ظاهر لان لا
يصدق في عليهما اي على خمر المسلم وخنزيره المملوك **هو الاول** ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا يتصور
المالكية والمملوكية مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون لكل دابة رزق
ويمكن ان يجاب عنه بما مر من انه يجوز ان يدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب **هو الاول** ان من اكل
الحرام وفي شرح المقاصد ويلزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل بقوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لكن
اختيارا على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا انتهى كلامه **هو الاول** اذ
لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى وايضا لو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق وبالاضلال وجدان العبد
ضالا لم يتحقق بين المعنيين تضاد ومنافاة يعتبر في المقابلة التي هي من المحسنات البديعية في الكلام فيفوته
فوات صنعة مقابلة الاضلال للهداية ويبقى الكلام خلوا عنها فلا يصير مستحسنا بهذا الاعتبار وان صار
مستحسنا باعتبار اشتماله في ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتحقق التقابل

بين معنييهما الاصليين كقول دعبل لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى فان المراد بالضحك الظهور التام
ولا تقابل بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي الاصلي مضادا لمعنى
البكاء ويسمى ذلك ايهام التضاد كما علم في علم البديع على انا نقول لو قال المحشي فيه فوات المطابقة بدل قوله
فوات المقابلة لكان اولى لان المطابقة في عرفهم عبارة عن الجمع بين المتضادين اي المتنافيين في الجملة واما المقابلة
فهي اتيان معنيين متوافقين او اكثر بما يقابل ذلك وما فيه فعلم ان الكلام في طرفي المقابلة فلم يتحقق المقابلة في
قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء سواء اريد بالاضلال والهداية خلق الضلالة والاهتداء او بيان طريق
الحق ووجدان العبد ضالا بخلاف المطابقة فانها يتحقق فيه ان اريد بهما خلق الضلالة والاهتداء والا ففوت
هو الاول ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وكذا لفظ الهداية مجاز
عن الدعوة في قوله تعالى واما ثمود اي قوم ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على
الاهتداء ويحتمل ان يراد بالهداية في قوله تعالى فهديناهم المعنى الحقيقي اي خلق الاهتداء والله اعلم بحقيقة الحال لكن
الجملة في كلام المحشي معترضة فحصل كلام المحشي هكذا ويحتمل ان يراد بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واما ثمود فهديناهم
الهدى اي الاهتداء فتركوه وارتدوا بعد ذلك وانما قلنا انه يحتمل حمل الهداية على المعنى الحقيقي اي خلق الاهتداء
لان الارتداد في الاية وآخرها على نفي الحصول نعم ان الاية المذكورة من اولها الى آخرها لا تدل على عدم تحقق خلق
الاهتداء فيهم فلا حاجة الى صرف الهداية عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
هو الاول وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت حيث اجمع الامة
على ان النبي لم يتخلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق يعم جميع الامة ويشمل الكل
من غير اختلاف ومنازعة للخصم فيه لان عموم البيان متفق عليه فلا يصح تأويل الهداية ببيان الطريق قيل
لانهم اختلاف النبي في الهداية ولا ان الامة اتفقوا عليه وانما الاختلاف في احوالهم في الاهتداء على حسب
تفاوتهم في قابلياتهم واتفاق الامة على ذلك الاختلاف وايضا لو كان الهداية بيان الطريق لكان الاهتداء
لازما له وفيه اي في عدم لزوم الاهتداء للهداية فوات فائدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى في اللغة
يقال من يهد الله فهو المهتدي مع ان الهداية لو كان بيان الطريق لم يكن الاهتداء مطاوعا له لانه غير لازم له اي
للبيان قيل عليه لا نسلم ان الهداية لو كان بيان الطريق لما كان الاهتداء لازما له لان البيان معناه الاظهار و
الاظهار الحقيقي يلزمه الظهور الذي هو الاهتداء وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي في التعارف ولا مدح

الا بالحصول انه لا يصح المدح بتحقق البيان لانه لا يمدح الشخص بكون الآخر مبينا له بحسب التعارف اصلا قيل اذا
كان البيان هو الاظهار التام الحقيقي الذي يلزمه الظهور كما مر لصح المدح به بهذا الاعتبار وما يقال ان
البيان المذكور وان لم يكن نفس خلق الاهتداء لكنه يوجب في نفس المهدي استعدادا تاما قريبا للكسب الاعم المبين و
تحصيله وللخفاء في ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فانما هو مدفوع بان التمكن التام والاستعداد
القريب وان كان في نفسه فضيلة لكن لكونه مع عدم الحصول اي لكونه مقارنا للحصول الذي ذلك الاستعداد
مستعد له صار نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان كون التمكن في نفسه فضيلة يكفي في صحة التمدح ولا ينافيه
استحقاقه الذم من جهة مقارنته لامر آخر من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم بالاتفاق مع انه في
نفسه مع قطع النظر عن مقارنته من عدم العمل احق الفضائل بالتقديم واتم الكمالات بالتكريم واستوجب التحقيق
التعظيم اقدم في مراتب التفخيم نعم يرد على ما يقال ان الهداية بمعنى بيان الطريق توجب الاستعداد والتمكن
ومن اجله يمدح ان التمكن والاستعداد عام للكل كالبيان فلا يناسب المقام اي مقام المدح فعلم ان المهدي لا اشتراك
بين الكل لكن هذا وجه آخر لابطال كلام القائل المذكور غير ما ذكرت الدافع بقوله بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة
يذم عليها **هو الاول** ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء ولقوله اهدنا
الصراط المستقيم يعني تفسير الهداية ببيان طريق الصواب ابطل الدعاء بالهداية متحقق بشهادة القولين المذكورين
والدعاء هو الطلب انما يستدعي عدم حصول المطلوب والبيان المذكور حاصل فلا يتصور الطلب به عليها هذا
الطلب المستفاد من القولين المذكورين كما ينافي تفسير الهداية ببيان الطريق كذلك ينافي التفسير بالخلق ايضا
اي ينافي تفسير الهداية بخلق الهداية وذلك لان الطلب كما بينه المعترض انما يكون لما ليس بحاصل وخلق الاهتداء
حاصل فيهما فلا يتصور الطلب واجيب عنه بان الطلب باعتبار الثمرة وترتب المقصود او باعتبار الدوام
والثبات تجوزا عن الحقيقة كما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام الذي فيه اختلفت الآراء و
تنازعت الخصماء وتمسك من الجانبين بالآيات والاحاديث وينتج للمتوجه باب تأويل الاقاويل والمعقول
فيها من ذكر النصوص المتقابلة بحسب الظاهر والاتيان بالاحاديث المتنافية بحسب المفهوم المتبادر وحمل بعضها
على الحقيقة وصرفه عن الحقيقة وصرف البعض عن المعنى المجازي وحمله على الحقيقة هو الارشاد الى طريق دفع
تشبث الخصم بالبعض والاشارة الى دليل تمسك به الى نفي مطلوبه والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل وتعليم
ما يمكن الاستدلال به على ابطال مذهب الخصم مثلا لو قال الخصم تفسير الهداية بخلق الاهتداء باطل لقوله تعالى واما ثمود

نهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قلنا الهداية مجاز عن الدعوة الى طريق الحق فلذا قال قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم ينافي التفسير بالخلق قلنا كما ينافي التفسير بالخلق كذلك ينافي التفسير ببيان طريق الصواب وبالجملة ذكر
النصوص المتقابلة وبيان المعنى المراد منها وردها الى ما يكون مقصودا منها بحيث يكون قادرا على مقاومة الخصم
فتنبه وكن على بصيرة ولا تغفل حتى لا تكون من الغافلين **هو الاول** والمشهور ان الهداية يمكن ان يقال
من قبل المشايخ بيان للحقيقة الشرعية المرادفة في اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي
او العرفي فلا منافاة فان المعنى اللغوي هو الموضوع له عند اللغة والمعنى العرفي هو الموضوع عند العرف العام والمعنى
الشرعي هو الموضوع له عند صاحب الشريعة لكن يجب في الاخرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلي عند
الوضع **هو الاول** والاول خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة لا الاصلح عدم خلقه واي حاجة
له او نقول الاصلح خلقه ثم اماتته قبل البلوغ والتكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او نقول الاصلح خلقه
ثم سلب عقله ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ والتكليف بل خلقه وابقاء زمان
التكليف وخلق القدرة على المعاصي وايجاد الاستطاعة الى الفسق والعصيان او الكفر والطغيان وحياته في الدنيا
فقيرا ومحتاجا وفي الآخرة معذبا بشتى الالم الشديد وعذاب اليم لا يلائم فضلا عن ان يكون اصلح فان قلت
لا نسلم ان الاصلح هو ما ذكرتم بل الاصلح له خلقه واعطاؤه الوجود اياه ثم ابقاؤه في زمان البلوغ وتكوين
الاستطاعة التي هي مناط التكليف وايجاد القدرة والتكليف بالاوامر والنواهي والتعريض للتنعيم المقيم
كما فعله في حق عامة المكلفين فلم يترك بالنسبة الى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ما هو اصلح له مع علمه
بانه لا يدرك الثواب بل يقع في العقاب قلت فلم لم يفعل ذلك الاصلح لمن مات طفلا وهذا على اي من علم بعض الاصلح جانب
علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه فانه
ما لزم وان اعتبر في الاصلح والاوفق جانب علم الله تعالى كما ذهب اليه الجبائي على ما مر تفصيله في صدر الكتاب
فالامر ظاهر في اعتبار الاصلح في جانب علم الله تعالى ظاهر البطلان وبه الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه وقد
فصلنا الكلام فيه في صدر الكتاب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه **هو الاول** ولما كان له منة على
العباد فانهم اي المعتزلة الذين اعتبروا وجوب الاصلح بجانب العلم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المفضي
او سفه بخلاف الاصلح المقدور المفضي فانه يجب تركه كما في ابقاء الطفل والتكليف والتعريض للتنعيم الدائم الذي
هو على المنازل فانه لو كلفه وان كان الاصلح في نفس الامر لكنه مفض له لانه لو كلفه وكبر لطغى واشتكبر فيقع في

العقا

العقاب الاكبر واما الذين اعتبروه في جانب العلم فقالوا ترك الاصلح مضرا وغيره بخلا او سفها ملزم البخل ونحو
جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا وجعل التعلق بالفعل سرمدا واجبا ولا خفاء في انه لا منة في
مثل ذلك الفعل الذي وجب الاتيان به وامتنع تركه لو جعل المكلفون فيه امرا اختياريا ولا خفاء في انه لا معنى
لطلبه اي لطلب مثل ذلك الفعل لان الطلب انما يصح اذا كان المطلوب ممكن الحصول امرا اختياريا ومن الواجب
على ما لا يخفى لا يقال لا نم ان الممنون فيه يجب ان يكون امرا اختياريا فان الاب المشفق يستوجب المنة والاعتراف
بالاحسان على ولده الذي احسن اليه في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته وعطفه لانا
نقول لا منة للاب على الولد الحقيقي في شفقته الجبلية الخلقية من غير اختيار بل المنة عليه في افعاله الاختيارية
المنبعثة عنها اي عن تلك الشفقة الجبلية ان وجدت تلك الافعال وصدرت عنه يعني لو صدرت عن الاب
باختياره افعال جميلة بالنسبة الى ولده لاستوجب المنة عليه والا فلا ولو كان عليه هذا على تقدير القطع
لا يبعد الاب ذلك لكونه كلاما على السند الاعم كما لا يخفى هذا قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يصدر
من الله تعالى قال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق
مم بل المذمومة منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم ففي العباد فانه افعاله تعالى لا يتصف بالقبح فكيف وقد قال
الله تعالى بل الله يمن عليكم **هو الاول** وجوابه ان منع ما يكون حقا للمانع قد ثبت بالادلة القاطعة كرمه
علمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة حاصله اي حاصل هذا الجواب هو ان الاصلح امر لا ينسب الى شخص من
الاشخاص ولا يستحقه احد من الآحاد ولا يكون في المخلوق استعداد الاوفق والاستحقاق للاصلح بل هو اي الاصلح
محض خلق الله تعالى الواجب الوجود المنزه عن شائبة النقصان والمتصف بكل الجود المطلق المنان وقد ثبت بالادلة
القاطعة والنصوص القطعية انه تعالى كريم مفيض بقدر استعداد المستفيض ومقدار قابلياتهم ليس في ذاته بخل
واما كونه حكيم يعلم جميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر ويعمل بما هو اصلح في نفس غير وجوب عليه محيط
علمه بعواقب الاشياء فتركه اي تركه ما يطلق في الاصلح لاجل الحكمة الباهرة والسلطنة القاهرة ولعلم بكون
ترك الاصلح اصلح في الواقع لم يترك الفياض على الاطلاق البتة فلا يجب عليه رعاية ما يكون اصلح بالنسبة الى
العباد بل قد يكون مخالفا للحكمة حيث يكون الترك اصلح في الواقع هذا نهاية توجيه كلام الشيخ والمحقق
وانما يحيط بهذا شيء بالمعنى لغة والله اعلم بالصواب قيل عليه ما ذكرتم لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا
جوزوا ترك الاصلح لما اقتضاه الحكمة قال صاحب الكشاف جار الله الزمخشري في تفسير قوله تعالى فان

تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم هكذا اى ان تغفر لهم فليس فى ذلك المغفرة والعفو لخارج عن مقتضى حكمتك فان
عقاب الكافر وعدم المغفرة عن ذنبه اصلح بالنسبة اليه مع ان الزمخشري الذى هو من المعتزلة جوز تركه حيث
فسر الآية بالطريق المذكور وجوابه انا لا نسلم ان العقاب وعدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر ولا دلالة فى
كلامه اى فى كلام الزمخشري على ان عدم المغفرة عن ذنب الكافر وعقابه اصلح بالنسبة الى الكافر والقول بان
العقاب وعدم المغفرة لو لم يكن اصلح بالنسبة الى الكافر لما وجب على الله تعالى عقابه مع انه وجب عقاب الكافر باتفاق
المعتزلة مدفوع بانه يجوز ان يكون وجوبه اى وجوب عقاب الكافر على الله تعالى لاجل استيجاب الكفر والطغيان العقاب
وعدم الغفران لا لاجل ان عقاب الكافر اصلح على ما هو المذهب عندهم اى عند المعتزلة فانهم ذهبوا الى انه يجب
على الله تعالى العقاب على المعصية زجرا عنها فان تركه التسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة
فى المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح ولو لم يجزم المكلف بانه مستحق على ارتكاب القبيح
عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اغراء من الله تعالى وتجويزا للعصاة على ارتكاب الشهوات
بل اغراء لها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر وان فى كلامه دلالة
عليه فلا نسلم ان الاصلح بتقدير مغفرة الكفار هو عدم المغفرة بل الاصلح ح هو المغفرة يعنى كلامه ان الاصلح على ذلك
التقدير ايضا هو المغفرة دون عدم المغفرة فان كون مغفرة الكفار اصلح وان كان محالا لكن التقدير المذكور ايضا
هو محال عند المعتزلة والمحال قد يستلزم المحال فلا نسلم انه يجوز ترك الاصلح على التقدير المذكور ولو سلم ان الاصلح على التقدير المذكور
ايضا عدم المغفرة دون المغفرة فلا نسلم ان تجويز ترك الاصلح يوجب امكانه المنافى لامتناعه الذى هو المذهب
عندهم فان التجويز على التقدير المحال لا ينافى الاستحالة يعنى تجويز مغفرة الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار الذى
هو المحال لا ينافى الاستحالة وذلك التجويز لان المعلق الذى هو التقدير المذكور جاز ان يكون محالا ولو سلم ان
تجويز الترك على التقدير المذكور يوجب الامكان المنافى للامتناع والاستحالة فنقول الكلام مع الجمهور
القائلين بترك الاصلح من الشرذمة المجوزين تركه مثل صاحب الكشاف وتوابعه قيل ولقائل ان يقول ليس
مراد قوله وذلك لان فى كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمه المجيب بل مراده هو انه
جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة اياه حيث جوز ترك عقاب الكافر اذا اقتضت الحكمة تركه ويعلم من ذلك
انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما فى ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة
اياه يرد عليه ان هذا التمثيل لا يتم الا اذا تحقق الجهة الجامعة يعنى انه لو ثبت الاشتراك بسبب الحكم ولم يثبت بعد

غيركما

وثبت الحكمة فى الوجوب لا يوجب اشتراك الكل فى سبب الوجوب لا يكون سبب التجويز ولا ماله وهو شك اى نوع مقام
نفى الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب اهل الحق بحث اى محصول البحث هو انه لا شك فى ان ترك ما فيه الحكمة بخل
او سفه او جهل والكل محال على الله تعالى فيجب عليه تعالى رعايتها اى رعاية الحكمة يعنى كلما كان فى وجود الشيء حكمة يجب
على الله تعالى ايجاده وكلما كان فى انتفائه حكمة يجب على الله تعالى اعدامه او عدم ايجاده رأسا فثبت الوجوب على
الله تعالى فى بعض الامور على المذهب الذى هو مذهب اهل الحق هو انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال المراد
اى مراد اهل الحق بقولهم لا واجب على الله تعالى هو نفى الوجوب فى الخصوصيات منها اللطف وفسره المعتزلة
بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على المعصية
ومنها الاصلح للعبد فى الدين والدنيا كما هو مذهب البغداديين والاصلح فى الدين فقط كما هو مذهب
البصريين ومنها العوض على الآلام فان المعتزلة ذهبوا الى وجوب تلك الخصوصيات عليه تعالى واهل الحق
انكروا وجوبها فقط لا وجوب رعاية مطلقا يرد على البحث وجوابه كليهما نظر اما على البحث فلان مداره على
ثبوت الحسن والقبح العقليين وقد تقرر فى محله انتفاؤهما وانما قلنا ان مداره عليه انه لو لم يتحقق الحسن والقبح
العقليان لم يتحقق امر فيه الحكمة فى نفس الامر من غير اعتبار الشارع وجعله للحكيم حتى يجب عليه رعايتها بل كل
ما يفعله الحكيم المطلق تتحقق فيه الحكمة وكل ما لم يفعله ليس فيه حكمة لانه تتحقق فى بعض الامور حكمة يوجب
فعله وتقتضى الاتيان به واما ورود النظر على جوابه عن البحث فلانا نقول لا نسلم انه ان لم يكن فى الخصوصيات
حكمة اولا فان كان الاول يجب عليه تعالى رعاية فعل ان الملوك يعزون عنه فانه ملاقيكم وان كان الكل
فالجواب نفى تحقق الحكمة لا نفى الوجوب فى الخصوصيات وتجويزه فى المطلق وقد عرفنا ان الوجوب مطلقا جا
فتدبر وما قيل ان جواب ان الشارع ليس مبنيا على اصل اصحابنا بل هو الزامى على المعتزلة وترك ما فيه الحكمة
لا يكون بخلا وسفها ولا جهلا مبنى على الجهل بهذه النكتة التى صورناها فلا تغفل هو لا اول ليت شعرى ما معنى
وجوب الشيء على الله تعالى قيل معناه اقتضاء الحكمة لتحقق ذلك الامر وتكوينه مع القدرة على تركه وتحقيق
ذلك ان المعتزلة ذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على الحكمة والمصلحة فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
الشارع وتعيين الحاكم بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين والاضافة الى ان وجوده مصلحة وثبوت حكمة فى بعض
الاشياء يقتضى ان يوجده الحكيم الحق والحاكم المطلق لكن لا على وجه لم يقدر الفاعل على تركه وهذا الاقتضاء
الغير المفضى الى استحالة الترك هو معنى الوجوب على الله تعالى وهو غير الوجوب بين الدين ابطلهما الخ

وبهما استحقاق تاركه الذم والعقاب ولزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك على الوجوب بهذا المعنى لا يحيل
على الله تعالى والاختيار حاصل برفض لقاعدة الاختيار كما لا يخفى على من له ادنى شعور واعتبار وجل به ان
وجوه حكمة ومصلحة في الامر بحيث تركه ممتنعا عند المعتزلة لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة والمصلحة نقصا يستحيل
على الله تعالى فلزوم النقص والتجهيل الترك اي ترك تكوين ما فيه الحكمة مستحيلا بهذا الاعتبار وممتنعا بالغير وان
صح بالنظر الى ذاته وامكن في نفسه وهذا اي القول بان الترك يستلزم المحال وان كان ممكنا في نفسه مهجور عن
مذهب اهل الحق وميل الى مذهب الفلاسفة لان الفلاسفة يجعلون ايجاد العالم على هذا النظام الخاص في النمط
البديع لازما لذات الواجب تعالى مستحيل الانفكاك عنه تعالى وذلك اللزوم وامتناع الانفكاك لاشتماله اي العالم على
الحكم والمصالح وكونه على اكمل الوجوه الممكنة المناسب لكمال المطلق ويستندونه اي العالم الى العناية
السرمدية والالطاف الازلية الابدية ونحن معاشر اهل الحق لا نقول باستحالة الترك ولا باستلزامه نقصا
ولا بوجوب الفعل فان اراد الله تعالى فعل من غير وجوب وان اراد ترك من غير لزوم محال واما الوجوب بمعنى
الاختيار فهو محقق للاختيار كما مر ولا نزاع لاحد في تحقق ذلك الوجوب ولهذا اي ولان القول بالوجوب بهذا
المعنى ميل الى الفلسفة الظاهر السفسطة اضطر مشايخنا والمعتزلة فيه فذهبوا الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه
يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الان ذهبا وان
جاز انقلابه ذهبا واجيب بان الوجوب بهذا المعنى لا يجدي نفعا ويصير النزاع لفظيا والعجب انهم اي المعتزلة الذين فسروا
الوجوب بالمعنى الاخير يجعلون ما اخره ان يرى من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة
ولا يتركه هو الاول لانه ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع
وذلك بان يكون قبح الترك امرا خفيا محتاجا الى بيان الشرع قباحته فاذا تبين ان الشارع انه قبيح علم ان
التارك يستحق الذم عاجلا والعقاب اجلا او وجوبه الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من الشارع
ينسب الى الشرع ويقال انه شرعي والا اي وان لم يعلم ذلك الاستحقاق بالشرع بل علم بالعقل لكون قبح الترك
امرا جليا يحكم به الطبع السليم والعقل المستقيم فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من حكم العقل
ينسب الى العقل ويقال انه عقلي هذا الذي ذكرناه من ان الوجوب عليه تعالى قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا مذهب
بعض المعتزلة وقال بعض منهم اي المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون
الوجوب عليه تعالى عند ذلك البعض وجوبا عقليا عليه تعالى شرعا عنده هو الاول وهو ظاهر

لا

لانه لا معنى للذم في حقه تعالى بان يصير مذموما من جهة الذات او الصفات او الافعال او الاسماء فان الله تعالى
منزه عن القباحة مطلقا لانه المالك على الاطلاق المحمود بجميع الكمالات بالاستحقاق ولا معنى للعقاب ايضا
بالاتفاق لان المعاقب ليس الا الله تعالى الخلاق ولا يتصور في حقه ان يعاقب نفسه بالوفاق هو الاول فانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق وانما قيد الامور بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب التاويل
تجب تاويله بالامر الممكن تاويلا صحيحا لتقدم العقل على النقل لكونه اصلا للنقل كما بين في موضعه فان قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى لما دل على الاستقرار من الجلوس وهو محال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه مما يصح اطلاقه
عليه تعالى او يجب تفويض تعيينه الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
الاية وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة هو الاول
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وعرضهم على النار
احراقهم بها والعرض بمعنى القتل ماخوذ من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به الاسرا وفي الجملة
الاثر معروف وكانوا يتدرونه بالغدو فهو الاثر في كل احد وان لم يوسر به وقد قالت العرب في جمع الاسير
اسرى واسارى واسارى وليست المفتوحة بالعالية انتهى كلامه ووجه الاستدلال بقوله تعالى النار يعرضون الاية
على عذاب القبر وقوع العذاب قبل يوم القيمة هو انه عطف في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب وهو العرض على النار صباحا
ومساء فكان ذلك دليلا على ان العرض غير عذاب القيمة والانتهاء الى انه اي العرض قبل الان لان المعبور الواقع في ذلك اليوم
اي يوم القيمة كما يدل عليه نظم الاية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الاية وردت في حق
الموتى هو الاول اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ فيكون الادخال في النار
عقيب الغرق في الدنيا فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم آل فرعون لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات
العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال هو الاول جاء واجمع له جوز بعضهم وهو الصالحية من
المعتزلة وابو جرير الطبري وطائفة من الكرامية فانهم ذهبوا الى تعذيب غير الحي وعلى الموتى من غير احياء
وذلك انه خروج عن المعقول بل هو سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة لان الجماد الذي لا حس له كيف يتصور
تعذيبه واما تعذيب الماكول بخلق الحياة في بطن الاكل فواضح الامكان كما في الحوت ونحو ذلك في
البدن فانها تتالم وتتلذذ بالشعور وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالام تجتمع في اجزاء الموتى وتتضاعف
من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه سابقا

من ثبوته قبل الحشر هو الاول لانه لم يتقيد به قالوا انا نفرض لاعادة المعدوم بعينه لو جاز اعادته بعينه
اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه فى هذا الوقت غير
الموجود بقيد كونه فى وقت آخر واللازم اى اعادة الوقت بط فالملزوم اى جواز اعادة المعدوم كذلك واما قلنا ان
اللازم بط لانه اذا اعيد بجميع عوارضه يلزم ان يقال فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبدأ لا معاد
والمفروض خلاف هذا هف والى هذا اشار المحشى بقوله اى اعيد الوقت الاول فهو مبدأ لا معاد بل يلزم كون الشئ الواحد
مبدأ من حيث انه معاد وفى هذا رفع للتفرقة وهو الامتياز بين المبدأ والمعاد حيث كان شئ سواء مبدأ من حيث
كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبدأ والامتياز والتفرقة بينهما بحسب العقل ضرورى والا اى وان لم يعد الوقت
الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت كما عرفت من جملة العوارض المشخصة وانتفاء المشخص يوجب انتفاء
الشخص واجيب عن ذلك الاستدلال اولا بان المعتبر فى اعادة العين اى فى اعادة المعدوم بعينه اعادته بما
لمشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى والا اى
وان لم يكن الامر كذلك بل كانت الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى يلزم منه تبدل الاشخاص
بحسب الاوقات وبهذه النكتة الزم ابن سينا تلميذه حين وقع هذا البحث له مع تلميذه وكان مصرا على التغاير
بحسب الخارجى بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما زعمت لما لزم منى الجواب
لانى غير من كان باحثك وانت ايضا غير من كان باحثى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير
فى الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات لا يقال يحتمل ان يراد بالوقت الذى ادعى المستدل انه مشخص معتبر
فى الوجود وقت الحدوث اى الوقت الذى حدث فيه الحادث ابتداء ولا شك فى انه اى وقت الحدوث مشخص
خارجى الا يرى ان وقت الحدوث ما لم يتحقق لم يوجد الحادث فيكون له دخل فى وجوده وكل ما يكون
له دخل فى الوجود له دخل فى التشخص فيكون من المشخصات لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع
بان المعتبر ان يكون الشئ علة للوجود وهو يكون بحيث لا يتصور سوى الوجود بدونه والوقت ليس كذلك لانه اما معد
للوجود وسبب للعدم بالكسر وعلى التقديرين لا ينافى عدمه وجود المعلول المعد بالفتح ولا بقاؤه وما لا يمنع عدمه فى البقاء
لا يمنع فى الاعادة ايضا فيجوز اعادة المعدوم من غير اعادة الوقت الاول وايضا قولهم وكل ما يكون له دخل فى الوجود
وله دخل فى التشخص فيكون من المشخصات غير بين ولا مبين بل يكون مخالفا للواقع الا يرى ان الحيوان له دخل
فى وجود الانسان الخصوص من المشخص كزيد مثلا وليس من مشخصاته وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموصوف بالزمان خاص

والتغاير الذى يحكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج واجيب عن ذلك الاستدلال
على امتناع اعادة المعدوم ثانيا بانا لا نم لزوم كون الشئ مبدأ ومعادا ولا نم ايضا لزوم كون الشئ الواحد
مبدأ ومعادا من جهة واحدة فان المبدأ هو الموجود فى الوقت المبتدأ والمعاد هو الموجود فى الوقت
المعاد والوقت من حيث انه معاد فرضنا ان الموجود فى ذلك الوقت هو المعاد دون المبدأ لا يقال لو لم يكن الموجود فى
الوقت الا هو الموجود فى الوقت الاول بعينه لم يتحقق اعادة المعدوم بعينه بل هو اعدام للشئ فى وقت
وايجاد له فى وقت آخر وان كان الموجود فى احد الوقتين عين الموجود فى الوقت الآخر يلزم كون الشئ
الواحد مبدأ او معادا من جهة واحدة كما هو مقرر فى الاستدلال لانا نقول الموجودان متغايران بالاعتبار
بالاعتبار فالموجود من حيث انه وجد فى الوقت المبتدأ مبتدأ ومن حيث انه وجد فى الوقت المعاد معاد ولا يلزم شئ
من المحذورين وقالوا ايضا النافون لامتناع اعادة المعدوم لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ
ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل الشئ انما يتصور بين الشيئين واجيب عن هذا الاستدلال
بمنع الملازمة بقوله لفظ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه مسلم لكن لا نسلم الملازمة لانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه
كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف فى زمان ثالث به وتحقق الاستحالة فيه اى
فى التخلل بهذا المعنى فانه اى التخلل الذى ذكرناه فى التحقيق تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه
فخلاصة الجواب منع الملازمة على تقدير ان يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشئ ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان
التالى على تقدير ان يكون المراد تخلل الزمان بين الزمانين وقد يجاب عن الاستدلال المذكور ايضا بتجويز التميز
فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فى الحالتين فلا يكون التخلل بين الشئ الواحد من
جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين المتغايرين من وجه والاستحالة ثم وحاصل هذا الجواب ايضا منع الملازمة على
تقدير ان يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وتسليم الملازمة ومنع بطلان
التالى ان اريد به تخلل العدم بين المتغايرين من وجه المتحدين بالذات والحقيقة وايضا لو تم ذلك الدليل لامتنع بقاء تشخص ما
من الاشخاص زمانا والا لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك التشخص فى طرفى زمان البقاء وهذا اى الجنبة
نقض اجمالى ومحصوله ان دليلكم هذا لا يكون بجميع مقدماته صحيحا لكونه مستلزما للمحال والمستلزم للمحال فهو الدليل
والمحال الذى يلزم من صحة الدليل هو امتناع بقاء شئ من الاشخاص لما عرفت وقته اى فى الى ساعتين واما الثانى
بحث اما اولا فلانه لا بد فى تخلل العدم بين الشئ ونفسه مطلقا اه الاختلاف فى غير المشخص اى الاختلاف

بحسب العوارض الغير المتشخصة لا يدفع التخلل بين الشيء ونفسه وكذلك لا يدفع تخلل العدم بين شخص المتشخص الواحد ونفسه وان دفعه اي تخلل العدم بين الشخص الا حذوه مع جميع العوارض ونفسه فمحصل هذا البحث ان المراد تخلل العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة ولزوم هذا التخلل على تقدير وقوع اعادة المعدوم بعينه يرد عليه ان هذا البحث خارج عن قانون المناظرة لان المجيب قد منع استحالة التخلل على تقدير ان يكون المراد به تخلل العدم بين المتغايرين من وجه والمتحدين بالذات والحقيقة وذكر المقدمة الممنوعة لا يفيد شيئا بل المفيد اثباتها ولم يثبت بعد ولو ادعى البداهة في المقدمة الممنوعة لكان له وجه لكن لم يدعها اللهم الا ان يقال ان المراد ذلك لكنه ترك للظهور واما ورود البحث على الجواب الثالث اي النقض الاجمالي فلانا نقول لا نم ان الشخص لو بقي لتخلل العدم بين الشيء ونفسه فان التخلل لم يتصور الا بالانفصال وتقطع الاتصال كاستحالة انفصال الشيء عن نفسه وتقطع الاتصال بين الشيء ونفسه امر ضروري لا مجال للمناقشة فيه ولهذا البحث ايراد المحشي بقوله ثم لا يخفى ان منع تقطع الاتصال والوقوع على الخلال في تخلل الشخص الباقي يرد عليه ان هذا الكلام حق وحكم مطابق للواقع لكنه مشترك الورود فان الانفصال بين الشيء ونفسه ممتنع مطلقا سواء تخلل ام بقي هو الاول لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد روحه اليه فاعلم ان القائلين بصحة الفناء والاعادة بحقيقة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفريق الاجزاء والحق التوقف وهذا اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الله الجواهر ثم يعيدها وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم يعيدها بعينها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم بحقيقة الحال وذهب البعض اي الاولون الى الاعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها واحتجوا عليه بوجوه اشار المحشي الى احدها بقوله بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام والخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرقة يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب عن هذا الحجة بان المعنى انه هالك منتفعا في حد ذاته لكونه ممكنا لا يتحقق الوجود الا بالنظر الى العلة او نقول المراد بهلاك الشيء خروجه عن الانتفاع المقصود به وصفاته المطلوبة منه كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل صورة الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب بل الخط الاصلي بالجواهر الفردة والغرض الحاصل منها ليس الا انضمام بعضها الى البعض ليحصل الجسم وان لم يجز بعضها جزءا منه فقط والخط بالمركب منها اي

من الجواهر الفردة ليس الا فواصلها وآثارها المخصوصة بها فاذا عرفت ذلك ان التوفيق اي توفيق المركب اي اهلاك للكل اي الجواهر والاعراض جميعا الا انه اهلاك للجواهر فلان التفريق اخراج الاجزاء عن المنافع المطلوبة منها كالانضمام واما انه اهلاك للاعراض فظاهر هو الاول والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فان قيل يحتمل ان يتولد من تلك الاجزاء الغذائية الاصلية للمأكول في الآكل نطفة يتولد منها شخص آخر فاجزاء اصلية لبدل آخر وبعود المحذور لانها اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن شخص يتولد من الآكل وايا ما كان لا يعود احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر قلنا لعل الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والكلام انما هو في الوقوع اي وقوع ذلك الامر لا في الجواز العقلي والامكان الذاتي وقد لفقت المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها على ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى المستحق هو الاول وان الجاني ضرس مثلا اخذ فيقال ذلك بر ضرس الجاني وعظم لبس الا بالانتفاخ اي بتباعد الاجزاء بتخلل الهواء بينها ولا يكون ذلك العظم والكبر بضم زائد على اصل الاجزاء والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الكبر بسبب ضم الزائد لزم تعذيبه اي تعذيب ذلك الزائد بلا شركة في المعصية فيكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وكسب المعصية وفيه بحث لان العبرة في ذلك اي الثواب مع العقاب والعذاب بالادراك وهو انما هو للروح المتعلق بالبدن ولو بواسطة الآلات وهو اي الروح باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن في جميع الاعضاء ولهذا يقال من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انه عقوبة لغير الجاني هو الاول قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول حاصل هذا الجواب على ما هو المتبادر منه ظاهرا ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء الاصلية المادية ايضا كما هو مغايرتهما بحسب الاجزاء الصورية والهيئة التركيبية والتغاير بينهما ههنا اي في مذهب المتكلمين ليس الا في الاجزاء الصورية والهيئة والتركيب دون ذوات الاجزاء الاصلية المادية اذ هما ما صدقان بمعاد واحد وقد يتوهم من عبارة ان يجوز في تركيبه تكلف الجواب ان حاصله اي حاصل الجواب منع التغاير بين البدنين مطلقا بناء على ان التغاير في المركب انما يحصل بتغاير الاجزاء وليس بين كلها اي كل الاجزاء تغاير لان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول بعينها فيكون البدن الثاني عين البدن الاول فيعترض على هذا الكلام المتوهم من عبارة الشرح بانه ان اريد بالاجزاء مطلق الاجزاء الشاملة للاجزاء المادية والصورية فلم ان التغاير في المركب انما يحصل بتغاير الاجزاء لانه لم يتحقق التغاير

في الاجزاء اصلا الا على انه ولان الصورة والهيئة التركيبية لم يتصور الا تبيينه اصلا لكن نفي المغايرة مطلقا بين اجزاء الابدان المخلوقة اولا وبين اجزاء الابدان المخلوقة ثانيا باطل وان اريد بالاجزاء الاجزاء المادية الاصلية فلا نم ان التغاير في المركب لم يتحقق مع اتحادها فان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل دلالة ظاهرة على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما الاصلية المادية فان الجلد الثاني وان كان مخلوقا من الاجزاء الاصلية للجلد الاول لكنه مغاير للاول بناء على تغاير الاجزاء الصورية والهيئة التركيبية والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء اي اجزاء الجلدين كما هو مذكور في كلام المعترض غير مسموعة يرد عليه ان اريد بالاجزاء مطلق الاجزاء فدعوى اتحادها كما ليست ما خوذة في كلام المعترض على ما قررنا وان اريد الاجزاء الاصلية المادية فمنع اتحادهما مبطل للتناسخ وصد عن طريق الحق كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ان هذا الفرق بين مذهب التناسخية واهل الاسلام ما اختاره الامام الغزالي وكثير من القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني فانهم قالوا معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا آخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب التشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا مكحلين وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا واما الفرق الذي اختاره الامام فخر الدين الرازي هو ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها الى في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار ثم قال الامام الرازي وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يخلج على الطبايع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا تقدح فيه شبهة المنكرين كذا نقله شارح المقاصد من نهاية العقول ثم اعلم ان الفلاسفة الطبيعيين الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة زعموا انه لا معاد اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك ينعدم بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت

فلا يقال ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفية فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى العالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية هو الاول وقد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وقيل بل يجعل الله تعالى الحسنات والطاعات اجساما نورانية والسيئات والمعاصي اجساما ظلمانية فينقطع حاصله الاشكال من غير ارتكاب التجويز هو الاول لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو الحوض وروي انه عم قال انه نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير احلى من العسل وقد قال النبي عم اين تطلبني يوم الحشر فقال عم على الصراط وان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض وبالجملة فيهما اي في الحوض والكوثر اختلاف وروايات والاصح ان الكوثر غيره اي غير الحوض فانه اي الكوثر نهر او حوض في الجنة والحوض المشهور واقع في الموقف اي القيمة ولا قيل الحوض في القيمة حق والكوثر في الجنة حق هو الاول وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الكيزان وقع فكل الشرب الكيزان فلكن هذا الكلام الذي يتوهم هو انه يجب ان لا يشرب ماءه من تقدم ترين قطعا لان الشرب منه يفيد في العطش فلا ظماء ابدا في فعلك التوهم بانه يجوز ان يكون الطعم لذيذ فيشربه ثانيا او ثالثا فصاعدا لا لالتذاذ لا لدفع العطش في قوله من وقع اشارة الى ان حكم الشرب غير معلوم لكنه لو وقع جاز ان يكون للالتذاذ دون دفع الظماء هو الاول من شرب فلا يظماء ابدا ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يشربه الجهنمي واللام لكن تعذيبه بالظماء فلا يجوز ان لا يشربه الامين فتدبر لم عدم دخول النار او نقول يجوز ان لا يعذب بالظماء من شربه وان دخل النار وكلا احتمالي فيه هو الاول الاوفق من الشواهد من السبق الكلام ولما في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط ولقائل ان يقول هذا مناف لما روي من ان النبي عم قال لما سئل اين نطلبك يوم الحشر فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فان نظم هذه يدل على ان الصراط مقدم على الميزان الا ان يقال ان لم تجدوا في الموقف الذي في الزمان فاطلبوا في الموقف السابق بالزمان بل الكلام ان يقال ان لم تجدوا في الموضع السابق بالزمان فاطلبوا المسبوق بالزمان فهو اي وجه

التطبيق بين الحديثين هو ان يقال ان الطلب في الحال للترتبة والموافق المرتبة تجب الواقع يجوز ان يستانف من كل طرف
شاء الطالب ان شاء طلبه مبتدئا من المؤخر منتهيا الى المقدم وان شاء طلبه مبتدئا من المقدم منتهيا الى المؤخر فهو بالخيار
وكما جاز ان يكون الطلب بالتنزل من كل طرف وان يبتدئ باي طرف شاء فان الترتيب في الذكر لا يدل على الترتيب
بحسب الزمان ولا بالطبع لا بالذات ولا بغير ذلك كما لا يخفى على انا نقول انه رواية غريبة فلا تعارض رواية المشهورة
هو الاول ولكن انهما الجنة والنور بان ذكر لا يدل على ان الجنة التي سكنا فيها مكانا خارجا عن الدنيا واقعا في
العالم الآخر لاحتمال ان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا باعلى هذا العالم مثل الجنة التي وعد الله
اياها اللهم ارزقنا الجنة والفردوس وطلوع العرش فهو اي القول المذكور وان كان اجماع الاهل في اخبار الاجماع
المسلمين موافقا لاهل الحق وبعض المعتزلة فانهم اتفقوا على ان الجنة التي اخرج الله تعالى منها ابانا خارج عن
الدنيا وقد يتوهم انه اي القول بان الجنة التي اسكنها ابانا ما يجوز ان يكون بستانا قلنا اهبطوا
منها فانه يظاهره يدل على ان الجنة قد وقع في مكان فوق عالم العناصر والافلاك فامر جل الله تعالى بالهبوط والنزول
من ذلك المكان العالي الى العالم الاسفل والمكان العابر لان معنى الهبوط هو الانتقال من المكان العالي الى المكان
السافل يرد عليه انه يجوز ان يكون الهبوط اشارة الى الحطاط درجتهما وحط رتبتهما وعلى تقدير التسليم يرد عليه
انه يحتمل ان يكون ذلك البستان وقع على موضع مرتفع كعلة الجبل ان يكون ذلك الموضع في العالم الآخر سوى
الدنيا هو الاول نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فالجعل بمعنى الخلق وجه الاستدلال
بهذه الآية على عدم خلقهما الآن هو ان ذكر الحكاية بلفظ للاستقبال او للحال فيجب ان لا نخلقها قبل
القيمة ولكن يجاب عن هذا الاستدلال كما هو المشهور هو ان لفظ المضارع يحتمل الاستمرار ايضا كما يحتمل الحال و
الاستقبال فيجوز ان يكون ههنا محمولا على الاستمرار فان قلت لا حاجة في الجواب عن الاستدلال الى حمل الجعل
على معنى الخلق وحمل المضارع على الاستمرار لانه يحتمل ان يحمل الجعل على معناه الحقيقي ويجعل قوله للذين مفعولا ثانيا
ليجعل المحصول الآية نجعل الجنة كائنة للذين لا يريدون علوا الآية في الحال او فيما سيجيء وذلك لا يقتضي عدم
مخلوقيتها قبل وقوع تلك الحكاية بل مقتضى الآية عدم وقوع جعلها كائنة لهم ولا شك انه ليس واقعا حال الحكاية
بل تقع بعد فيكون غير حاصل حال الحكاية ليس الا جعلها كائنة لهم لا نفسها يعني ان غير الحاصل حال الحكاية ليس
نفس الجنة لان نفس الجنة مخلوقة حاصلة عندكم بل انما هو التمليك والتملك فانها ليسا بحاصلين بعد قلت نعم الامر كذلك
لكن يمكن ان يقال ان المتبادر من قولهم جعل الدار لزيد تمكينه اي تمكين زيد من التمكن فيها في الدار اي تمكين زيد كائنة له

حاصلا

حاصلا بالفعل متحققا في الحال فان كان الجعل في الآية محمولا على معناه الحقيقي لكان مقتضى مضمونها كون جعل الجنة كائنة
لهم حاصلا بالفعل ولا شك ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة بالفعل لامتناع وجود الجنة بدون تمكينهم من التمكن
فيها بدون جعلها كائنة لهم فلا يصح قول المعترض فغير الحاصل جعلها كائنة لهم لا نفسها وذلك لان كليهما حاصلان و
غير الحاصل غير متحقق على تقدير وجودها الآن فلا يصح حمل الجعل على معناه الحقيقي ولا حمل الجعل على الحال والاستقبال فيجب
حمله على الاستمرار فيتحصل الجواب فيما هو المشهور وقد صرح ان ربح فان قيل على تقدير وجود الجنة بالفعل لم لا يجوز ان
يكون الجعل محمولا على معناه اللغوي اي التمكين بالفعل فلا حاجة الى الحمل على الاستمرار ولا حمل الجعل على الخلق قلنا واما
الحمل اي حمل الجعل على التمكين بالفعل وان كان جائزا محتملا فهو عدول عن الظاهر المتبادر فان المعنى المتبادر
منه هو التمكين من التمكن واما نفس التمكين فهو معنى بعيد غير متبادر فتامل فانه لا يخلو عن ضعف هو الاول اكلها
دائم الاكل بضمتين اي بضم الهمزة والكاف ويجوز كل ما يوكل ويرد على هذا الاستدلال على ان الجنة والنار غير
مخلوقتين الآن بانه لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك اهل الجنة مع انه هالك لان كل شيء هالك الا
وجهه انه اي الاستدلال المذكور مشترك الالزام فيجاب بما هو جوابهم اي القائلين بوجودهما الآن والمنكرين لوجودهما
الآن القائلين بايجادهما يوم القيمة لان المراد بالشيء في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هو الموجود المطلق لا
الموجود وقت النزول فقط فيعني الآية انه كلما يوجد في وقت يصير هالكا بعد وجوده وقد وجد من القوة الى
الفعل وليس معناه ان كل شيء هالك وقت نزول تلك الآية فقط او قبل الحشر ومثله اي مثل قوله تعالى خالق كل شيء
وقوله تعالى وهو بكل شيء عليم اذ ليس المراد انه خالق كل شيء او يعلم جميع الاشياء وقت نزول تلك الآية او قبل
الحشر او في وقت آخر معين مخصوص لان المراد ليته في جانب المستقبل الى حد لم يخلق بعده شيء ولم يزل يزاد تعلقات
علمه تعالى فان مقدوراته ومعلوماته كما غير متناهية بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتحقق فوقه آخر ولا يخفى
ان معنى كل شيء هالك الا وجهه هو ما ذكرناه ظهر لك انه بظاهره ينافي دوام اكل الجنة سواء كانت موجودة
الآن او تصير موجودة يوم الجزاء وذلك لان كلها وجد او يوجد هالك او يهلك الا وجهه ويصير الالزام مشتركا هو
الاول وانما المراد بالدوام بانه لو فني منه شيء جيء ببدله يعني ان ربح ان المراد بالدوام الدوام النوعي
العرفي بحيث آنا فآنا لا ان الطعام الواحد بالشخص يبقى ابدا وعدم فنائها الواحد بالشخص مع القطع آنا فآنا
لا ينافي الدوام النوعي فان نوع الثمار مثلا يعد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات وفي شرح
المقاصد الدوام الحق عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة والنار ولا انتهاء لوجودهما بحيث يتبقيان

على العدم زمانا بعتد به كما في دوام الكون فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا اى الدوام بهذا
المعنى لا ينافي فنائها لحظة وكذا ان يكون المراد بالهلاك هلاك كل شخص بعد وجوده فان شخصا ما لم يوجد مثله
لم ينعدم قطعا فلا ينقطع النوع اصلا فالدوام المذكور في قوله تعالى اكلها دائم بحسب النوع والحقيقة والهلاك
المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه بحسب الاشخاص والافراد فانه ليس شيء من الاشخاص بابدي دائمي
ولا شيء من انواع الممكنات بمرتفع فلا تدافع بين الآيتين اصلا يرد عليه انه لو كان نوع الممكنات ابديا لزم
ان يكون شيء من جزئياتها ابديا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بط على هذا التقدير فالملزوم
مثله وهذا كما يقال ان ماهية الملكة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم بط بالاتفاق فالملزوم مثله اقول فيه نظر لكن قد مر بيانه فلا
نغفل **هو الاول** بل يكون الخروج عن الانتفاع به اي الخروج عن الانتفاع المقصود منه فلا يرد ان ما يعني
على وجوده الصانع وهي من اعظم المنافع وقد مر ذكره وبيانه فلا حاجة الى الاعادة **هو الاول** الشرك
بالله تعالى ان اريد به اي بالشرك مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه اي في الشرك لانه اي السحر كفر بالاتفاق فلا ما
نع عن استقلاله اولا اي وان لم يكن المراد بالشرك الكفر مطلقا بل اريد به الكفر المخصوص اي اثبات الشريك للواجب المنزه
عن الشريك فسائر انواع الكفر يبقى خارجة عن التسعة المروية عن ابن عمر رضي الله عنه يرد عليه انه يجوز ان يراد بالشرك
الكفر غير السحر فلا اشكال وفي شرح المقاصد السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة
اعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتلمذ **هو الاول** انها اي فان هذا القول من صاحب الكفاية كما
ط قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم لان ظاهر الآية يدل على ان الكبائر متميزة با
الذات عن الصغائر بدلا ان كل سيئة بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة وفي ذلك لانه لا يتصور
في اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وتحت جميع المعاصي وان للبشر ذلك
والتوجيه ووجه التطبيق هو ما سيجيء من ان المراد بالكبيرة في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه هو الكبيرة
المطلقة التي هي الكفر وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وجزئياته فالمراد بالكبائر في قوله تعالى جزئيات الكفر
وانواعه وافق الاحاديث الكبيرة وانواعه **هو الاول** بطريق الاستحلال اي نفس المعصية الصادرة عن العبد
على وجه يتبين منه عزمه على الاتيان بخلاف الشرع بتعين ان يصدر من الكبيرة على هذا الوجه امارة التكذيب في
الانكار وعلامة عدم التصديق القلبي وانكار ما هو في نفس الامر من عند الله معتقدا فلذلك قيل ان فاظهر من

العبد

العبد امارة الانكار والاستحلال فهو كافر عند الناس في اجراء الاحكام وان لم يتحقق الاستحلال والانكار في نفس
الامر فيما عند الله تعالى فانما يكون كافرا لو تحقق حقيقة الاستحلال والانكار لتحقق حقيقة التكذيب في **هو**
الاول لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين لا يقال لا يتحقق الاجماع السلف على ذلك مع مخالفة
الحسن البصري فيه فانه من السلف وقال مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن بل هو منافق فاثبت المنزلة
بين المنزلتين فكيف يتحقق الاجماع على عدمها لانا نقول لا نم ان الحسن البصري خالف سائر السلف فانه اثبت
الواسطة فان هذه موافق لمذهب الخوارج لان النفاق ايضا كفر عندهم لكنه ...ل يحكي احتجاجا بما يقال
من انه الاجماع مع مخالفة الحسن لا يمكن يقال سلمنا انه لا يتحقق الاجماع مع مخالفة الحسن لكن المراد باجماع السلف
في قول الشارح لما اجمع عليه السلف اجماع المتقدم عليه اي اجماع السلف عليه قبل ظهور مخالفة الحسن
لا يقال يكفي اجماع السلف بهذا المعنى خلق وهو اي جواب ذلك القائل وهو ان الواقع اجماع السلف ان
عليه غلط والاولى وان لم يكن الامر كذلك بل تحقق اجماع السلف السابق عليه للمخالفة للحسن مع انه خالفه على
زعم هذا المجيب يرد عليه ان هذا الكلام تخميني لا اساس له فتدبر **هو الاول** والحديث وارد على سبيل التغليظ
لا يقال فحينئذ يلزم الكذب في اخبار الشارع لانه اخبر بان المؤمن لا يزني مع انه يزني ولانخرج الزاني العاصي المؤمن
عن الايمان لانا نقول ليس المراد بالايمان في حديث وهو هو من مطلق الايمان بل المراد به الايمان الخاص
اي فرد مخصوص منه وهو الايمان الكامل يعني المراد الايمان المقيد مع هذا القيد لكن ترك الشارع التصريح
بهذا القيد وتركه مطلقا تغليظا ومبالغة في الزجر عن المعاصي والمنع عن الملاهي وفيه اي في ترك ذلك التقييد
اشعار بانه لا يليق لمن اتصف بصفة الايمان ان يقدم على مثل تلك المعصية والطغيان ودلالة على انه لا ينبغي
ان يصدر مثله اي مثل ذلك الذنب الذي هو الزنى عن المؤمن المصدق للنبي الهادي **هو الاول** على رغم انف
ابي ذر رغم الانف يعني به وصوله الى الرغام بالفتح وهو اي الرغم في اللغة التراب فيه اي في قوله رغم
الانف منزلة صاحبه اي هوان صاحب الانف يقال فعلته على رغم انفه اي فعلته على خلاف مرضاته وعكس
مرضاته لاجل اذلاله وكسر شانه والجار والمجرور اي على رغم انفه في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا
الكلام على رغم انفه على خلاف مرضاته لاجل اذلاله **هو الاول** ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وجه الاستدلال بهذه الآية على ان الفاسق كافر هو ان كلمة من في قوله تعالى ومن لم يحكم عامة تتناول الجاني
سواء كان هو الفاسق او الكافر والمراد بالحكم مع من لم يحكم هو الفعل مطلقا سواء كان فعل القلب او التصديق

او فعل الجوارح والعمل فيصير مضمون الآية هكذا كل من لم يعمل بما انزل الله اولم يصدق بما جاء به النبي عم فهو كافر
ولا شك في ان الفاسق لم يعمل بما انزل الله تع فيجب ان يكون كافرا والحكم النص والجواب انا لا نم ان الحكم علم للعلم
والعمل فان الحكم بالشيء هو العلم به والتصديق به وشمول الحكم لاعمال الجوارح مما لم يقل به احد ولفظ في ان
الحكم في الآية بمعنى التصديق سواء كان ذلك التصديق هو فعل القلب كما هو مذهب الامام فخر الدين الرازي او
الكيف او الانفعال كما هو مذهب الحكماء او الاضافة كما هو مذهب المتكلمين فيتحول مضمون الآية بعينه هكذا
ومن لم يصدق بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ولا نزاع في كون من لم يصدق بما انزل الله تع فلا يلزم منه
ان يكون الفاسق كافرا لان الفاسق وان لم يعمل بما انزل الله تع لكنه صدقه وايضا يمكن ان يجاب عن هذا الاستدلال
بوجه آخر وهو ان يقال كلمة ما ههنا للجنس اي بجنس ما انزل الله تع فيقع بالنفي في الجنس في سياق النفي يفيد
الاستغراق فيصير منطوق الآية هكذا ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر ولا نزاع ايضا في كون من لم يحكم
بما انزل الله تع فلا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسق كافرا هو الثاني فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وجه الاستدلال على كون الفاسق كافرا البتة بهذه الآية هو ان ضمير الفصل وهو كلمة هم حصر الفاسق في الكافر
فيكون كل فاسق كافرا لما ثبت في علم المعاني من ان الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه لان قولنا الكافر هو
الفاسق ان الفسق مقصور على الكافر لا يتجاوز على غيره والجواب ان المراد بالفاسقين الكاملون في الفسق
والمتمردون المنهمكون في الكفر او نقول ان هذا الحصر غير حقيقي او حقيقي ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغيرهم
من الفاسقين والا اي وان لم يكن الامر على ما ذكرنا من ان الحصر تفيد للقطع بان الفسق لا يجتمع الكفر بعد الايمان لان
الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله ايضا اجماعا مع ان الحصر لو كان حقيقيا لكان الفاسق محمولا على معناه
الحقيقي لزم ان لا يكون الكافر قبل الايمان فاسقا هف هو الثالث من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجه
الاستدلال به ظاهر فان ترك الصلوة عمدا كبيرة وقد حكم الشارع ان مرتكبه كافر والجواب انه محمول على الترك مستحلا
يعني من ترك متعمدا قاصدا الاحلية فهو كافر او نقول الكفر الواقع في الحديث محمول على كفران النعمة اي من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر وستر النعمة هو الاول ان العذاب على من كذب وتولى فوجه الاستدلال بهذه الآية هو ان تدل
على انحصار العذاب في الكافر وذلك لان العذاب المعرف باللام صار مسندا اليه وقد تقرر في علم المعاني ان تعريف المسند
اليه يطرد على المسند واقامة قصر المسند اليه على المسند واعني بالمسند ههنا الكون على المكذب يعني ان العذاب
كائن وواقع على المكذب الكافر ومقصور عليه لا يتجاوز الى غيره مع قيام الادلة على ان الفاسق يعذب وذلك يوجب

القول بان الفاسق كافر والجواب ان يقال المراد بالعذاب العذاب الكامل الهائل منه للقطع بتعذيب غير المكذبين او يقال
انه اي الحصر المذكور اي قصر المعذب على المكذب غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين فلا ينافي تعذيب الفاسقين وان كانوا مؤمنين
او نقول ان الحصر والقصر ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغير المكذبين من الفاسقين فكانه اي العذاب من غير المكذبين
كالمعدوم وترك الظاهر للقطع بان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وكذا الزاني بل اليهود والنصارى مكذبون
الله تع وبعضهم التكذيب بمكن فرق بين التكذيب وبين من يلزمه التكذيب وقس عليه اي على الجواب الذي ذكرنا جواب
استدلال الخصم جواب نظايره اي جواب نظاير هذا الاستدلال فنقول وجه الاستدلال بقوله تع فانذرتكم
نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى هو انه يدل على ان كل من يصلي النار فهو كافر والفاسق
اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة المعروفة بدخولها ويمكن الجواب عنه بان الضمير في يصليها
عايد الى نارا منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر او يقال
الحصر المستفاد من لا والا غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين او حقيقي ادعائي للمبالغة ووجه الاستدلال
بقوله تع انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين هو ان
الفاسق يدخل النار للآيات العامة المعروفة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي
كافر للآية الثانية لان المسند اليه الذي هو الخزي والسوء معرف باللام وتعريف المسند اليه يفيد قصره على
المسند اعني الكافرين كما مر والجواب بمنع ان المعرف الجنس باللام وهو الخزي لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار
افراده في الكافر لان انحصار افراد الخزي الذي هو مطلق فيه او نقول الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين او
حقيقي ادعائي للمبالغة هو الاول والله لا يغفر ان يشرك به اي لا يكفر يعني المراد بالشرك ههنا مطلق
الكفر لا الكفر المخصوص الذي هو اثبات الشريك لله تع وانما قال ان المراد ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق
في الحكم المذكور بين الشرك الذي هو نوع مخصوص من الكفر وبين ساير انواع الكفر بالاتفاق وبالآيات
والاحاديث وانما عبر عن الكفر المطلق بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هو الاول وبعضهم الى
انه ممتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عن الكفر مطلقا عقلا بناء على هذه الادلة
الاربعة المذكورة في الشرح اي قوله لان قضية الحكمة الى قوله بخلاف ساير الذنوب والمسلمون الذاهبون
الى حكم الامتناع هم المعتزلة القائلون بالحسن والقبح العقليين ووجوب الاصلح على الله تع وكون
الاخلال بالحكمة نقصا مستحيلا على الله تع فاذا عرفت ان هذا مذهب المعتزلة دون مذهب اهل

للحق علمت انه لا يرد على ان ريح ما قيل ان هذا القول اي قوله لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
وقوله يعتقده حقا ولا يطلب عفوا ومغفرة فلم يكن العفو حكمة هو قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو
قول المعتزلة وقد ابطله الشارح اولا فما ارتكابه ههنا عن شناعة اخرى وجه الاندفاع ظاهر لان الشارح
ههنا ناقل لمذهب المعتزلة لا مثبته وايضا لا يرد عليه ما قيل من ان قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة
ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو هو قول بالقبح العقلي لان مدار ذلك القول هو ان قباحة الكفر امر متقرر
بحيث لا يحتمل التبدل والتغير قطعا فيناقض ذلك القول قولهم اي قول اهل الحق يجوز للشارع ان يحسن القبيح و
يقبح الحسن لان المثبت لحسن الاشياء وقبحها ليس الا الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن
ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة و
وجه اندفاع ذلك الايراد ايضا ظاهر لان قوله لا يحتمل الاباحة قول المعتزلة دون اهل الحق فلا يتحقق المنافاة
في قول اهل الحق على انا نقول سلمنا ان قوله لا يحتمل الاباحة قول اهل الحق لكن لا نسلم ان هذا قول بالقبح العقلي فانه
يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة لا لكون الكفر متناهيا في الجناية قبيحا في نفس الامر بحيث يجوز
ان يكون عدم انقلاب الكفر الى المباح حكمة يقتضي ذلك العدم اقتضاء عاديا لا قطعيا فلا يلزم القول بوجوب
الاصلح على الله تعالى ولا بالقبح العقلي فلا يتحقق المنافاة بين القولين ثم يرد عليه ان طريق الاستدلال المذكور اي قوله
والكفر نهاية في الجناية آه لو كان هذا الذي عينه المانع الجدلي لما اتى المقصود وهو امتناع المغفرة بحسب العقل لان
عدم احتمال الكفر الاباحة يصير حينئذ اغلبيا لا قطعيا كما يشعر به قوله يجوز ان يكون الخ فلا يوجب القطع بامتناع
المغفرة فلا يصير المغفرة ممتنعا عقلا فتدبر نعم يرد على الدليل الاول وهو ان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء
والمحسن ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة لا نرى حقيقتها وان لم
نطلع عليها كما في اكثر افعاله تعالى والحكم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه آخر غير ما ذكر من تعذيب المسيء مثل اثابة
المحسن اي دون اثابة المسيء وكاباحة دم الكافر وماله والسبي وضرب الجزية عليه وكوقوعه في
النار قبل وقوع المؤمن العاصي فيها وخروج الكافر عنها بعد خروج العاصي عنها بمدة متطاولة في الغاية وكعدم
خروجه عنها الى الاعراف وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الآخرة وانحطاط درجته عن درجة المؤمن انحطاطا
تاما الى غير ذلك ثم نقول يرد على الدليل الثاني وهو ان الكفر نهاية في الجناية لا يقبل فيحتمل العفو ورفع الغرامة
ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية يرد على الدليل الثالث وهو قوله وايضا الكافر يعتقده حقا

ولا

ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة اي لا نسلم ان العفو خارج عن الحكمة فان الانعام بنعمة على
محتاج اليه ولا يطلبه احسن من عذاب على الكفر والاساءة ثم الانعام بعد الطلب ويرد على الدليل الرابع منع قوله
فيوجب جزاء الابد لانه دعوى بلا دليل هو الاول والمعتزلة تخصصها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة قد
يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها للآيات والاحاديث المذكورة سابقا يعني ان المعتزلة تخصص الآيات والاحاديث
الدالة على ثبوت المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بانه مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص ومخالفة لما نقل عن بعض من المفسرين بلا
ضرورة وتوفيقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الفرق في هذا المعنى بلا فارق على الايجاد يصح في ذلك التخصيص
بالكباير المقرونة بالتوبة في بعض الآيات مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء لان المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل يعم كل عاص مع ان التعليق بالمشية المستفاد من قوله تعالى لمن يشاء يفيد
البعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر و
يغفر جميع ما سواه ولو كان كبيرا في الغاية وايضا هي اي المغفرة بالتوبة واجبة عندهم اي عند المعتزلة
فلا يظهر للتعليق بالمشية فايدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير والا لصار مغفرتها بالمشية فيفيد مغفرة
بعض دون بعض وهو باطل لان مغفرة الصغاير عامة بحيث لا تشذ عنها شيء والصحيح ان الضمير المنصوب
في يخصونها للمغفرة يعني انهم يقولون ان المغفرة لا يكون الا للصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فان قيل ارجاع
الضمير الى المغفرة لا يجامع في الاعتراض لان عموم المغفرة المستفاد من قوله ويغفر ما دون ذلك ينافي تخصيص
المغفرة منها ايضا قلنا وان كان الامر كذلك بحسب الظاهر لكن لهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغاير
جمعا بين الادلة الدالة على المغفرة وعلى نفيها فالقول بان التخصيص بالصغاير يفيد مغفرة بعض دون بعض
وهو باطل لعموم مغفرة الصغاير غير التائب بل يغفر ما ان شاء وان لم يشأ لم يغفر اللهم اغفر لي ولوالدي
ولجميع المؤمنين والمؤمنات هو الاول انما تدل على الوقوع دون الوجوب انما المستطرد ان الشارح ذكر
انه كرر في الوجوب ههنا في مقام الجواب عن استدلال المعتزلة على نفي المغفرة عن الكبائر بلا توبة ان التمسك
بهذه الآيات في الوجوب ايضا كما مر في الدلالة على العموم والجواب التحقيقي الحق عند اهل الحق هو التخصيص
او نفي العموم بتواتر النصوص الدالة على العفو واشار الى هذا الجواب الحق بقوله وقد كثرت النصوص في العفو
فتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وتفصيل الكلام في هذا المقام هو ان للمعتزلة ههنا الى ان

المغفرة على الكبائر بلا توبة لا تقع بل يجب على الله تعالى عذاب أهل الكبائر إن ماتوا بلا توبة وتخليدهم فيه وتمسكوا بالآيات
والأحاديث الواردة في وعيد العصاة ونحو بعضهم مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى إن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وقوله
تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار وغير ذلك فإن الآيتين الأوليين تدلان على الخلود والأخيرين على الوقوع
بطريق الوجوب والمفهوم من أهل الحق إلى جواز المغفرة والعفو عن الكبائر بلا توبة لجواز الخلف لكن التطويل
وخصصوا العموم بالكفار متمسكين بلفظ الفجار لأنهم والإكمال كاملا في الفجور وهو الكافر وكذا الأمر في
المنافقين وقابل المؤمن والعاصي فغير ذلك من الألفاظ الدالة بحسب اللفظ لا على أهل الكبائر فإن المراد بهم
الكفار قال الشارح أجاب عن تمسكاتهم في هذا الشرح بوجه ثم أيضا غير ما أجاب أهل الحق عنها وتفصيله وهو أن
لا نسلم عموم الآيات والأحاديث الواردة في الوعيد بحسب اللفظ ولو سلم فلا نسلم دلالتها على العموم قطعا [illegible] وجوب العقاب
الذي هو مدعاكم بل إنما يدل على الوقوع وإلا لما كان وقوع عذاب أهل الكبائر وإن ماتوا من غير توبة منكرا عند أهل
الحق غير مرضي لهم لقوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم وغير ذلك من الآيات المحتملة للخصوص
قال المحشي وذكر هذا الجواب المسطور أدى والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب قال الإمام واختلفوا في أصحاب
الكبائر من أهل القبلة على وجوه لا بد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول إما أن يدعى القطع بأن الله تعالى يعذب
كل أحد من أهل الكبائر أو يدعى القطع بأن الله تعالى يعفو عن الكل أو يدعى القطع بأن الله تعالى يعذب البعض
ويعفو عن البعض أو لا يدعى القطع بشيء من هذه الأقسام بل يتوقف في الكل فهذه أقسام أربعة أما
الأول فقال في [illegible] لأنه إما أن يقال إن الله يخلدهم في العذاب أو يقال إن الله تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالأول مذهب
كل المعتزلة والثاني مذهب [illegible] وأما الثاني فهو مذهب [illegible] وأما الثالث فهو مذهب أهل السنة
والجماعة فإنهم اتفقوا على أنه لا يخلد عقوبة أحد من هؤلاء وأما الرابع فهو أنه لا يقطع بشيء من
هذه الأقسام فقد مال إليه أكثر أصحابنا وهو مذهب الإمامية هو الأول وزعم بعضهم أن الخلف
كرم فيجوز من الله تعالى هذا من مذهب معاشر الأشاعرة ومن يحذو حذوهم يعني تجويز الخلف في
الله تعالى مذهب الأشاعرة ومن سلك مسلكهم وفيه أي في هذا المذهب والتجويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة
غير ما ذكر الشارح بقوله والجواب أنها على تقدير عمومها إلى قوله عن عمومه في الوعيد يعني أن هذا التجويز
جواب آخر عن تمسك المعتزلة غير الجواب المذكور سابقا هو الأول وهو تبديل للقول

بل

بل هو أي خلف الوعيد كذب منتف في حقه تعالى بالإجماع فلا يصح زعم جواز خلف الوعيد كما زعم بعض الأشاعرة
وأقول يمكن أن يجاب عنه بأن يقال لعل مرادهم أي لم يجوز خلف الوعيد هو أن الكريم المنزه عن الكذب وتبديل
القول إذا أخبر بالوعيد فالمناسب بحاله واللائق بشأنه أن يبني إخباره على الإرفاق وإن تعلق إعلامه بالمشيئة وإن
لم يصرح بذلك البناء والتعليق بخلاف الوعد فإن اللائق بشأن الكريم عدم تعليقه بالمشيئة والإرفاق وبالجملة
أن يقال لفظ إن شاء أو يكون بمعناه معتبر في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها أي يدخله نارا
إن شئنا وكذا الحال في سائر الإخبار بالوعيد فلا كذب ولا تبديل يعني لو كان بناء الإخبار بالوعيد على المشيئة
لا يكون تخلفه تبديلا ولا كذبا كما لا يخفى هو الأول ويجوز العقاب على الصغيرة أي من غير قطع بالوقوع وغير
قطع بعدمه يعني لا يمكن لنا الجزم والقطع بوقوع العقاب على الصغيرة لجواز المغفرة عنها لقوله تعالى ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء فإن هذه الآية تدل على جواز المغفرة عن الصغيرة لدخولها تحت قوله تعالى ما دون ذلك ولا شك
أن جواز المغفرة عن الصغيرة وتجويزها ينافي الجزم بالعقاب عليها والقطع بعدم المغفرة عنها ولا يمكن لنا الجزم
أيضا بعدم وقوع العقاب أيضا على الصغيرة والقطع بوقوع المغفرة عنها لاحتمال العقاب عليها لقوله تعالى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة ولا خفاء في أن احتمال العقاب على الصغيرة
ينافي الجزم بعدمه والعفو عنها فعلم أن ما ذكره الشارح من الأدلة يفيد إثبات المدعى بجزئيه فلا يحتاج في إثباته
إلى الضميمة التي زاد المحشي بقوله لعدم قيام الدليل على شيء من الطرفين ومحصل هذا الكلام هو أنه لم يقم الدليل
على وقوع العقاب على الصغيرة فيجوز المغفرة عنها ولم يقم أيضا على المغفرة عنها فيجوز العقاب عليها من أن ما ذكره
الشارح من الأدلة على الدعوى المذكورة فلإثبات الجزء الأول من الدعوى وهو عدم الجزم بوقوع العقاب
على الصغيرة دون الجزء الآخر وهو عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أي عدم القطع بالمغفرة مع أن الخصم لا ينكره
أي لا ينكر الجزء الأول لأن النزاع بالحقيقة في الجزء الآخر من الدعوى فإن المعتزلة أيضا لا يجزمون بوقوع العقاب
على الصغيرة لكنهم يجزمون بوقوع المغفرة ونحن معاشر الأشاعرة لا نجزم بوقوعها أيضا كما لا نجزم بوقوع العقاب
عليها يرد عليه أن الجزم بوقوع المغفرة ينافي تجويز وقوع العقاب فلا يمكن موافقة المعتزلة معنا في الجزء الأول من
الدعوى كما لا يخفى فتأمل كأنه دقيق وكان منشأ إيراد المحشي على الشارح العلامة هو الغفلة عن تلك النكتة
فلا تغفل هو الأول وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكاملة أي حاصل هذا الجواب أن الآية المذكورة
إنما تدل على وقوع المغفرة عن الصغائر بطريق القطع والجزم وعدم جواز تعذيب المجتنب عن الكبائر لو كان

قوله أي من غير قطع وغير قطع [illegible] العفو إنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة و [illegible] المغفرة

قوله لعدم قيام الدليل على القطع بوقوع العقاب أو عدمه

قوله فلإثبات الجزء الأول وهو عدم الجزم بوقوع العقاب [illegible]

قوله مع أن الخصم لا ينكره [illegible] بعدم الجزم بعدم وقوع العقاب يعني جواز العقاب [illegible]

المراد بالسيئات في قوله تعالى نكفر عنكم سيئاتكم الصغائر وبالكبائر في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما فوق الصغائر
واما اذا كان المراد بالكبائر انواع الكفر وبالسيئات ما دون الكفر من الصغائر والكبائر فلا دلالة للآية على المغفرة
عن الصغائر قطعا لانتفاء دلالة الآية على المغفرة عن الصغائر على تقدير ان يكون المراد بالسيئات الصغائر
وبالكبائر ما فوقها فلا دلالتها على المغفرة عنها على تقدير ان يكون المراد بالكبائر انواع الكفر وبالسيئات ما دون الكفر
بطريق الاولى لان مضمون الآية يصير هكذا ان تجتنبوا عن الكفر والشرك نكفر عنكم سيئاتكم ونغفر لكم ما دونه من
الصغائر والكبائر جميعا فيدل على مغفرة الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر قطعا لانا نقول ان هذا الكلام انما يتم
لو لم يكن تكفير السيئات مقيدا بمشية الله تعالى وارادته والا فلا وكيف نقول ان التكفير في الآية مقيد بالمشية فلا
يمكن الجزم بعدم العقاب على السيئات اى الصغائر والكبائر فلا قطع بالوقوع اى وقوع المغفرة عن الصغائر
كما هو مدعاكم لانه على تقدير تقييد التكفير بالمشية يصير معنى الآية هكذا ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم ان شئنا وانما قلنا ان التكفير في الآية مقيد بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر وبالسيئات على ما هو الظاهر
باقوال الطيبي وبالسيئات ما دون الكفر من الصغائر والكبائر ولا شك في ان مغفرة ما عدا الكفر من الصغائر
والكبائر مطلقا اى سواء كانت معروفة بالتوبة ام لا غير متعينة بالاجماع فانهم اتفقوا على ان المغفرة عما دون
الكفر من الصغائر والكبائر مطلقا اى سواء كانت مقرونة بالتوبة ام لا غير مقطوع بها فلو لم يقيد التكفير بالمشية
الله وارادته لصار مقتضى الآية مخالفا لما اجمع عليه الامة فوجب التقييد بها فلا يحصل الجزم بالمغفرة عن الصغائر
وانما قلنا ان المراد بالكبائر هنا انواع الكفر والشرك اصلا وبالسيئات ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لانه لو لم يحمل
الكبيرة في الآية المذكورة على الكفر بل كان المراد بها الجناية التي هي فوق الصغيرة من الكفر والكبائر لوجب حمل السيئات
على الصغائر فيحقق التقييد اى تقييد المغفرة عن الصغائر بالشرط المذكور اى ان تجتنبوا بلا دليل والتعليق
اى بلى تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه اى بدون ذلك الشرط
والاجتناب باجماع الانام واتفاق ائمة الاسلام هو الاول فالشفاعة اى الشفاعة المقبولة ثابتة للرسل
والاخيار في حق اهل الكبائر لا لفاعل مرتكب المكروه وهو ما يثاب بتركه ولا يعاقب بفعله يستحق اى مرتكب
المكروه حرمان الشفاعة وفي تعلقه لا يستشفع الرسل والاخيار فهو في حقه لتركه ما يستحق
بسببه الثواب كما نص عليه العلامة في التلويح فكيف لا يحرم عنها اهل الكبائر ومرتكبها يعاقبون
به بل نقول لو كان مرتكب المكروه مستحقا حرمان الشفاعة لكان حرمان اهل الكبيرة بطريق الاولى لانا نقول

بحث الشفاعة

لام

لام الملازمة التي هي مدلول الشرطية المذكورة لان مرتكب المكروه اولى بعدم استحقاق الثواب من مرتكب الكبيرة
فان عدم استحقاق مرتكب الكبيرة الثواب اتم واقوى في الاستحقاق حرمان الشفاعة جزاء مرتكب المكروه
وذلك لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء للاعلى الذي هو مرتكب الكبيرة لاولوية اى مرتكب الكبيرة
جزاء اخر عظيم وهو التعذيب والاحراق بالنار ان شاء الله تعالى ولو سلم ان الاعلى يستحق جزاء الادنى فلا يلزم ان
يكون جزاء للاعلى فلعل المراد اى مراد صاحب التلويح بحرمان الشفاعة حرمان الشفيعية اى استحقاق ان
لا يكون شفيعا او يكون المراد حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او يكون المراد حرمان الشفاعة لعدم الدخول
في بعض مواقف الحشر وبعض مواضع القيامة على انا نقول يجوز انه يستحق حرمان الشفاعة لكن لا يتحقق ذلك الحرمان
لان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع فيجوز تحقق الشفاعة في حق من يستحق حرمانها فالاستحقاق حرمانها لا ينافي ثبوتها
هو الاول وللمؤمنين والمؤمنات اى استغفر لذنوبهم وهي اى الذنوب تعم الكبائر ولا منافاة بين الايمان
وارتكاب الكبائر لما ثبت الكبيرة فيما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ووجه الاستدلال
بهذه الآية على ثبوت الشفاعة ان الامر بالاستغفار له عليه السلام يستتبع الامتثال منه لا محالة ويستدعي استرضائه
تعالى ملتمسه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى هو الاول يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي
نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى وكذلك يدل الآية المذكورة اى قوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين على انها اى الشفاعة الثابتة ليست لرفعة الدرجة وعلو المنزلة لان عدم تلك الشفاعة
التي هي لرفعة الدرجة في حق الكفار ونفيها عن شانهم لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس بل كانت تلك الشفاعة
لاجل العفو عن السيئات والمغفرة عن الخطيئات لكن لا يدل على انها اى الشفاعة ثابتة في حق اهل الكبائر بل يرد عليه ان
نفع الشفاعة لو لم يكن مخصوصة بالكفر بل يعم السيئات مطلقا الا الصغائر لما صار مفيدا التقبيح حال الكفار وتحقيق
يأسهم وكذا نهم وايضا النزاع في ثبوت اصل الشفاعة فاذا ثبت ثبت في حق العصاة واهل الكبائر ايضا اذ لا
قائل بالواسطة فتدبر هو الاول ولا تقبل منها شفاعة ظاهر هذه الآية ينفي اصل الشفاعة ويؤكد ما نفي انه الثواب
يعني ما يتمسك به المعتزلة في نفي الشفاعة لرفع العقاب يدل بظاهره على انتفاء اصل الشفاعة مطلقا سواء كان
لرفع العقاب او لزيادة الثواب فهو كما يدل في ما ادعيناه كذلك يدل في ما ادعته المعتزلة من ثبوت الشفاعة لزيادة
الثواب ويحتمل ان يكون الضمير في قوله ولا تقبل منها شفاعة للنفس الثانية في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس
لكن لا باعتبار العموم فالمعنى ان جاءت نفس بشفاعة الشفيع لم تقبل الشفاعة منها اى من النفس فعلى هذا لا تدل

الآية على انها لا تقبل الشفاعة مطلقا بل تدل على انها لا تقبل بهذا الطريق الى الخاص فلعلها اي الشفاعة تقبل بطريق
آخر غيره لكن الطريق المذكور لا يقال ان هذا الاحتمال وان صح في نظر العقل لكن لا يفيد ثبوت الشفاعة
كما يشعر به عبارة الشيخ فلعلها تقبل بطريق آخر لانا نقول ليس الغرض من بيان هذا الاحتمال اثبات الشفاعة لان
الآية بل المقصود نفي دلالتها على نفي الشفاعة كما ادعته المعتزلة هو الاول بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال يشير ان في العلامة الى منع الدلالة على عموم الاشخاص بحصول كلام الشيخ
هو انا لا نم عموم الآية في الاشخاص لان الضمير المجرور في فيها لقوم مخصوصين معينين هم اليهود ولو سلم عمومها
في الاشخاص فلا نم عمومها في الازمان للاوقات مخصوص هو اليوم المذكور ولو سلم فلا نم عمومها في الاحوال كلها
واعترض عليه اي على المنع الاول بان النفس الثانية نكرة في سياق النفي والنكرة الواقعة في سياق النفي عامة
لجميع ما فصل نحوها كما تقرر في العلوم العربية والضمير راجع اليها اي الى النفس الثانية فيعم ذلك الضمير الراجع ايضا
كالمرجع لان الراجع عين المرجع بحسب المعنى لان المعنى بالراجع هو المعنى بالمرجع بعينه ويمكن الجواب عن هذا
الاعتراض بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها اي الى النفس الثانية من حيث عمومها لجواز ارجاعه اليها باعتبار
خصوصها بطريق الاستخدام وهو ان يراد بلفظه له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر او يراد باحد ضميريه
احدهما وبالآخر الآخر سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين كما بين في علم البديع فنقول ان النكرة
المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها في سياق النفي عقلي ضروري فكان له معنيين احدهما وضعي وثانيهما
عقلي فيجوز ان يراد بها المعنى العقلي الذي هو العام لجميع ما يمكن الاندراج تحتها ويراد بضميرها المعنى الوضعي الخصوص
ويسمى تلك الارادة في علم البديع استخداما فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان
يكون جميع ما في العالم من الرجال على السطح لانه يصدق هذا القول بوجود رجل من الرجال على السطح فعلم ان عموم
المرجع لا يوجب عموم الراجع نعم لو قيل الضمير للنكرة الواقعة في سياق النفي كوقوعها اي كوقوع النكرة
فيه اي في سياق النفي في افادة العموم فيعم الضمير الراجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي ايضا لم يبعد جدا
ووجه البعد في الجملة هو ان الضمير معرفة سواء كان للنكرة او للمعرفة والمعرفة في سياق النفي لا يفيد العموم
فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان القول المذكور وكلام المحشي يشعر بصحته وبعده في الجملة فكيف
الضمير الراجع الى النكرة معرفة خلاف كما هو المشهور وايضا بعض المعارف كالنكرة في بعض الاحكام
والنكرة كالمعرف باللام الذي هو للعهد الذهني فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة ايضا كذلك فيفيد

في سياق النفي العموم كالنكرة فوجه الصحة هو الامران المذكوران ووجه البعد انه مخالف لما هو المشهور
من ان الضمير مطلقا معرفة والمعرفة في سياق النفي لا تفيد العموم فتدبر هو الاول يجب تخصيصها بالكفار
ان قلت كيف تخص الآية بهم اي بالكفار وقد سلم عموم الاشخاص يعني بعد تسليم ان مدلول الآية نفي مقبولية
الشفاعة بالنسبة الى جميع الاشخاص لا بالنسبة الى بعض دون بعض كيف يتصور تخصيصها بالبعض قلت المسلم
هو الدلالة على العموم لا ارادته فيجوز ان يدل الكلام على معنى بحسب الوضع لكن لا يكون ذلك المعنى الموضوع له
مرادا في مورد الاستعمال بل يريد به معنى آخر غير المعنى الموضوع له بواسطة علاقة بينهما فغاية ما يتوجه على المجيب
ان تلك الارادة خلاف الظ ولم يعرضه جمعا بين الادلة المتنافية يجب الظ هو الاول فلا منع للعفو
عدم المنع للعفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب يعني جواز تحقق العفو عن صغيرة من لا يجتنب عن الكباير
لكونها منشأ الاستحقاق العقاب وعدم المنع العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة مسلم لكن غير مفيد لانه
لابطال مذهب المعتزلة يرد عليه ان هذا الاعتراض لا يوافق مذهب المعتزلة لما قال في الكفاية الكباير عند المعتزلة
غير مغفور كالشرك واما الصغاير ان كان مرتكبها مجتنبا عن الكباير فعندهم لا يجوز من الله تع ان يعذب عليها
ومن لا يجوز له تعذيبه لا يكون ترك التعذيب عنه عفوا ومغفرة عند اكثرهم لانه لا ... خروج عن الايمان والاستحقاق
للخلود في النيران فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا فتامل هو الاول لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان
هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين ان المؤمن من المرتكب للمعاصي والكباير لو مات بلا توبة لعوقب
بالنار لكان ذلك قبل الدخول في الجنة فتعين الخروج عن النار والدخول في الجنة بعد ... لجزاء الايمان
لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد مر ان جزاء الخير الذي هو الايمان ليس الا الجنة وفيه انه لا يكون جزاء
الايمان منحصرا في الجنة ممنوع عند المعتزلة لجواز ان يراد اي جزاء الايمان في ان ... خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه يعني يجوز ان يكون جزاء الايمان المرتكب للمعاصي غير المجتنب عن الكباير لو مات بلا توبة هو تخفيف العذاب
او ترك البعض هو الاول ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس فان قيل منطوق الآية انما
تدل على نفي ما لا يعفو من اهل الكباير من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة وذلك
لان الصالحات جمع معرف باللام فيفيد الاستغراق فمضمون الآية نعم الحكم ان الذين آمنوا وعملوا جميع الصالحات
لهم جنات ولا ... ان العامل بجميع الصالحات لم يتصور صدور الكبيرة عنه لان ترك الكبيرة ايضا صالح فلو لم يترك
جميع الكباير لم يعمل جميع الصالحات وان ترك جميع الكباير لم يكن من اهل الكبيرة فلم يثبت لاهل الكبيرة جنات ...

بتصور النزاع في انهم يخلدون في النار لان اعطاء الجنة كما علم من الآية المذكورة مشروط بالايمان وعمل جميع الصالحات ولا يشك في ان من ارتكب الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات ان مات من غير توبة فلم يعط الجنة اياه لانتفاء الشرط الذي هو العمل بجميع الصالحات فيجب دخوله في النار الجحيم والعذاب الاليم وقنا ربنا عذاب النار قلنا منع هذا الاستدلال بهذه الآية على ان العمل الصالح لا ينافي الترك بمعنى ان ترك الكبائر والمعاصي لا يكون لان العمل هو الفعل دون الكف فالعمل الصالح هو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وطواف بيت الله والصوم وامثال ذلك واما ترك الزنا والسرقة وشرب المدام واكل الحرام وقتل المؤمن واللعب وامثال ذلك لا يكون عملا صالحا فاذا علمت ذلك علمت ان ترك اكثر الكبائر لا يدخل في العمل الصالح فمن آمن وعمل جميع الصالحات فله جنات الفردوس سواء ارتكب الكبيرة اولا وسواء مات مع التوبة او بدونه لعموم قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها فلا يمكن خلوده في النار ثم نقول ان المطلوب هو ان المؤمن مطلقا لا يخلد في النار سواء كان معه عمل صالح اولا وسواء ارتكب الكبائر اولا وهو غير مستفاد من قوله تعالى عز وجل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية لانه اي القول المذكور لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لم لا يجوز ان يكون المؤمن الذي لم يعمل الصالحات الا الايمان مخلدا في النار ومحصله ان المطلوب عام ومدلول الآية خاص وهو ان المؤمن الذي معه عمل صالح غير مخلد في النار وان ارتكب الكبيرة ومات من غير توبة ولا يدل على ان المؤمن الذي لا يكون معه عمل صالح غير الايمان ليس بمخلد في النار ولما كان ههنا مظنة ان يقال فلا يصير الآية حجة على بطلان قول المعتزلة لعدم دلالتها على المطلوب العام والمقصود التام فدفع المحشي رحمه الله تعالى ذلك التوهم بقوله لكنه اي مضمون الآية يبطل مذهب الاعتزال لان مذهبهم هو ان المؤمن المرتكب الكبائر ان مات بلا توبة مخلد في النار وان كان معه عمل صالح ومدلول الآية هو ان المؤمن الذي معه عمل صالح لا يخلد في النار وان مات مع جناية وكبيرة بدون توبة فبطل مذهب الاعتزال به هو الاول وقد جعل جزاء الكفر اي جعل جزاء الكفر الخلود مطلقا والابدية على الاطلاق من غير تقييد بالشدة وكذا ما يلزم جواز التفاوت بالشدة والضعف يعني لا يتوجه على الدليل المذكور ان يقال لا نم ان الفاسق لو خلد لزم زيادة الجزاء على الجناية لجواز ان يكون جزاء الكفر الخلود في جهنم مع زيادة الشدة والمحن والبلاء وكثرة التعب والالم والعناء وغير ذلك وجزاء الفسق الخلود مع تخفيف العذاب وتقليل العقاب

فلم

فلم تقولوا بذلك حتى لا يزيد الجزاء على الجناية والعقاب على المعصية وذلك اي عدم ورود الاعتراض على الدليل المذكور لان مجرد الخلود مع قطع النظر عن الشدة والضعف اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله لما هو دونه كالمعاصي والا لصار ظلما وكيف لا فان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة مثلا وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم اذ لم يستحق بهذا او ما فلا دائم وهذا الدليل الزامي على المعتزلة والا فعندنا الثواب والعقاب تصرف منه تعالى في ملكه فلا يوصف بالظلم والقبح وان كانت المعصية متناهية والجزاء غير متناهية يرد عليه ان للمعتزلة منع كون مجرد الخلود اشد العذاب هو الاول مضرة خالصة دائمة محصول الاستدلال هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها ودائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة عن شوائب ما يخالفها ويضادها ودائمة لا انقطاع لها والجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا ومحصول الجواب وتفصيله هو انا لا نم ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وان المطيع يستحق الثواب بطاعته بل الثواب فضل والعقاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله جنته ولئن سلم فلا نم دوامهما لان الافعال لما كانت منقطعة لم تكن خالصة عن شوائب ما ينافيها ويخالفها لان المعاقب اذا علم انقطاع عقابه يحصل له فرح ينافي خلوص المضرة وكذلك اذا كانت المنفعة منقطعة لم تكن خالصة عن شوائب ما يخالفها لان المثاب اذا علم انقطاع ثوابه يحصل له بذلك ضرر ينافي خلوص المنفعة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بانقطاع الثواب والعقاب فلا يحصل للاول ضرر ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا كالدوام والاستحقاق وما قالوا في الاستدلال على هذه المقدمة من ان مضار الآخرة وكذا منافعها لا بد ان تنفصل عن مضار الدنيا ومنافعها ويجب ان يتحقق بينهما الامتياز وما يحصل التمييز بينهما بجميع الامتياز والانفصال بينهما ليس الا الخلوص وعدمه فان مضار الدنيا ومنافعها ليست خالصة عن شوائب ما ينافيها فلو لا الخلوص عن شائبة المضار والمنافع في مضار الآخرة ومنافعها لم تنفصل عن مضار الدنيا ومنافعها ولم يتحقق بينهما الامتياز لانتفاء ما به الامتياز لا يخلو عن بعد ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجوه اخر كالشدة والضعف وغيره ذلك قوله فيمكن الجواب بمنع هذا القيد ايضا كما يمكن بمنع قيد الدوام اشارة الى ما ذكرنا من جواز منع قيد الخلوص والفاء في قوله فيمكن الجواب جواب شرط محذوف اي اذا عرفت ان ما تمسكوا به لاثبات قيد الخلوص

ضعيف يقبل المنع علمت جواز منع ذلك القيد وقوله لكنه غير مفيد ههنا لان محل النزاع ههنا في الدوام
والخلود دون الخلوص والمفيد للخصم منع الدوام والخلود دون منع الخلوص فانه منع لا يضر وهذا المقام مما
عليه ان مبنى اثبات الدوام على الخلوص كما ظهر من التقرير السابق فمنعه مفيد للخصم المانع منعه للمثبت المستدل كما لا يخفى
قوله وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار في النار بمعنى الدوام الابدي بل هو من ضروريات الدين
بخلاف خلود اهل الكبيرة لا يقال النصوص الموقتة بالخلود متناولة للكفار والفساق وقد بينت ان المراد بالخلود
في حق الكفار الدائم الابدي والتأبيد فيجب حمله عليه في حق الفساق ايضا لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى
الحقيقي والمجازي معا لانا نقول المراد المكث الطويل وهو اي المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او مع الانقطاع كما في حق الفساق ولا محذور في ارادة ذلك المعنى ولا
يلزم منه شيء من المحذور قوله هو الاول وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يحمل لتعدية الايمان الى اللام بقوله تع
انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام في الثاني في قوله وما انت بمؤمن لنا للتقوية لا للتعدية
يعني يجوز ان يقال الايمان متعد الى المفعول به من غير واسطة اللام ولكن لما سلم ان العامل ضعيف العمل فاتى باللام لتقوية
عمله واما اللام في قوله تع انؤمن لك لا يحتمل هذا التأويل لان الفعل قوي العمل فلا حاجة الى المقوي للعمل فكونه
اللام فيه لاجل التعدية يكون مقطوعا به وفي لفظ الاولى اشارة الى ان القول الاول ايضا دال لكن مع احتمال
النقيض بخلاف الثاني فانه دال من غير احتمال النقيض قوله هو ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر
من غير اذعان وقبول اي ليس حقيقة التصديق اي يحصل فيه اي في القلب منسوبية الصدق الى الخبر او المخبر والمراد
بمنسوبية الصدق الى الخبر او المخبر ثبوته اي ثبوت الصدق له اي للخبر او للمخبر من غير اذعان وفي تفسير النسبة
بالمنسوبية اشارة الى ان النسبة ههنا مصدر لم يسم فاعله دون المصدر المبني للفاعل وحاصله لان الصدق
ههنا منسوب الى الخبر او المخبر لا ناسب والناسب هو المصدق ومقصد الكلام ومحصله ان المخاطب مثلا لا ناسب مفهوم
الصدق الى خبر المتكلم المخبر او الى نفسه نسبة تامة خبرية فلا شك في انه يحصل في ذهن المخاطب صورة تلك النسبة فان
كان ذلك مع قبول النسبة وكونه عالما بها فيسمى تلك الصورة الحاصلة مع الاذعان والقبول تصديقا وان
لم يكن مع الاذعان والقبول فتسمى تصورا هذا على رأي المتقدمين واما على رأي المتأخرين فالصورة الحاصلة
من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا والفرق بين التصور والتصديق انما هو بحسب المتعلق وقد مر تفصيل ذلك
فيما سبق فان نسيته فارجع اليه قوله كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم يعني نسبة الوجود الى العالم

حاصل

حاصله في اذهانهم من غير اذعان وقبول فان لهم يقينا خاليا عن الاذعان والتسليم هكذا حققه بعض
المتأخرين قيل يرد عليه ان اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية
ولبعض الكفار يلزم ان يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان او لا يصح حصر العلم الحادث
في التصور والتصديق وهو ايضا باطل قوله هو الاول صرح بذلك رئيسهم ابن سينا حيث قال في كتابه المسمى بدانش
نامه علائي دانستن دو گونه است يكي دريافتن و در رسيدن و آن را بتازي تصور خوانند دوم گرويدن
و آن را بتازي تصديق خوانند وترجمته هو ان العلم قسمان احدهما مجرد الوصول والادراك ويسمى بلغة العرب
تصورا وثانيهما الاذعان والقبول ويسمى بلغة العرب تصديقا وهذا الكلام منه تصريح بان التصديق المنطقي
الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي المعبر عنه بالفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب
فان قلت فعلى هذا يلزم ان يندرج يقين السوفسطائية الحاصل لهم بدون الاذعان والقبول ونحوه من معارف
الحق الحاصلة لبعض الكفار من غير اذعان بل مع الجحود والاستكبار كما يشير اليه قوله تع الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
وغير ذلك ويدخل امثال ذلك في التصور وانه باطل بالضرورة فان كون اليقين من التصديقات امر لا شبهة فيه ولا يتردد فيه
العقل في حكمه او يلزم على تصريح الرئيس ان لا يصح التقسيم اي ان لا يصح حصر العلم الى التصور والتصديق قلت مادة النقض
يجب ان تكون متحققة حتى توجب خللا بالانحصار والتعاريف اذ بمجرد الاحتمال العقلي لا يبطل الحصر والتقسيم والتعريف
الا يرى ان احتمال وجود انسان لا يكون حيوانا لا يخل بتعريف الانسان بالحيوان الناطق وان احتمال وجود دلالة
خارجة عن اللفظية والعقلية والطبعية لا يبطل تقسيم الدلالة اليها ولا ينافي حصرها فيها ومادة النقض فيما
النزاع غير متحققة اذ لا دليل على وجود اليقين من غير اذعان ولا على عدم الاذعان للسوفسطائية وبعض الكفار
قوله اي الشيخ ابن سينا ان يجمع حصول اليقين بدون الاذعان والتسليم وان يجمع ايضا عدم الاذعان للسوفسطائية
ولبعض الكفار وكلام الملك الجبار لا يدل الا على الانكار وعدم الاعتراف والاقرار لا يوجب عدم الاذعان والتسليم
قال شارح المقاصد فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية
ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي عبارة
بتصريح رئيسهم لا على ما يتوهمه كل ناسخ وحاصله هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن وان الاشبه
ثبت القول وانطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي فعند المنطق بل غايته انه يجب ان يقترن بامور كالاختيار

وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم من تفسيره وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا اد
خارجا عن التصور والتصديق ففيه بحث آخر لكن الكلام في امكان الاتيان بدون الاذعان وفي كون بعض
الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار والانقياد والاستكبار
عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر لعدم الاعتداد
به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات انتهى كلامه يعني ان كفرهم مع تلك الحالات انما هو من امارات
التكذيب لا من جهة عدم التصديق فانهم وان كانوا مصدقين مؤمنين بالقلب لكن معهم امارات التكذيب ولا
اعتداد بالتصديق مع امارات التكذيب بمنع اجراء الاحكام في الدنيا بقي ههنا بحث وهو ان يقال لو كان
التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي الذي هو قسم العلم المطلق اي الصورة الحاصلة عند الذات
اليه والى التصور لما جاز اعتباره اي اعتبار التصديق على هذا التقدير في الايمان لان التصديق
المنطقي عام شامل للوهم الذي هو الطرف المرجوح والظن الذي هو الطرف الراجح والجازم الذي لا
يتوهم نقيضه واليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت والجهل المركب والمعتبر في الايمان ليس
الا الواحد من تلك الاقسام وهو الجازم الذي لا يتوهم نقيضه لان المعنى المعتبر في الايمان المعبر عنه بكرويدن
امر قطعي وحكم جزمي وقد نص عليه الشارح العلامة في شرح المقاصد بقوله انما المقصود ان الايمان
تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر في الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن
وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان كرويدم باور داشتم راست كوى
داشتم بدل دانستم وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص انتهى كلامه ولذا اي ولان
المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وحكم جزمي تكفى وذكر في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم
والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظن والوهم بالاتفاق فلا يصح الحكم بالجزم والاذعان وانما قلنا
ان التصديق المنطقي عام لانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم اي الصورة الحاصلة الى التصور والتصديق
تقسيما حاصرا لا يشذ عنه شيء من افراد العلم بالمعنى الاعم ثم يقسمون كل واحد من هذين القسمين
الى النظري والضروري توسلا به اي بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس
الجدلي المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها
القياس الشعري المتألف من المخيلات ومنها القياس المغالطي المتألف من الوهميات والمشبهات والكاذبات

بعض اجزاء المنطق موصل الى الظن وبعضها الى الوهم وبعضها الى مجرد التخييل كالشعري فيجب التعميم في بيان الحاجة
وتفصيل الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق فلو لم يكن التقسيم الواقع في بيان الحاجة لمطلق العلم حتى يشمل
التصديق الالزامي لا يتبين الاحتياج الى اجزاء المذكورة من المنطق لان محصل بيان الحاجة الى القياس يصير هكذا
التصديق الجازم قد يكون نظريا محتاجا الى النظر والنظر الموصل الى التصديق الجازم قد يقع فيه الغلط
فاحتيج الى قانون يعصم الذهن عن الخطاء الواقع في ذلك الطريق ولا خفاء في ان العاصم عن ذلك الخطاء
ليس الا بعض اقسام القياس الذي هو البرهان دون سائر الاقسام المذكورة فبيد ذلك فانها عاصمة عن الخطاء
الواقع في طريق اكتساب الوهميات والظنيات والجهليات دون اليقينيات هو الاول لكان لطلاق اسم الكافر عليه
من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب وقوله نجعله كافر اشارة الى ان في لفظ الاطلاق والجعل اشارة الى
ان الكفر في مثل هذه الصورة اي الصورة التي حصل التصديق ويكون معه امارات التكذيب انما هو اي الكفر في
الظاهر وفي اجراء الاحكام في الدنيا لا فيما بينه وبين الله لكونه مؤمنا عند الله تعالى لوجود التصديق الذي هو نفس
الايمان فقد ذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
لا يقارن شيئا من الامارات اي امارات التكذيب وقد نقلته في الحاشية التي علقتها هو الاول الا ان التصديق ركن اصلي
لا يحتمل السقوط ان قلت لا نم عدم سقوط التصديق عن المؤمن فان اطفال المؤمنين مؤمنون بالاتفاق
ولا تصديق فيهم بحقيقة ما جاء به النبي عم بل لا تصديق منهم بوجود شخص ادعى النبوة فضلا عن ان يكون فيهم
تصديق حقيقة ما جاء به فان ذلك انما هو في مرتبة العقل الهيولاني والعقل بالملكة تحلت اطفال المؤمنين لا يكونون
مؤمنين حقيقة بل هم مؤمنون حكما يعني اطلاق المؤمن عليهم انما هو لاجل اجراء بعض احكام المؤمنين والكلام
بان التصديق ركن لا يحتمل السقوط انما هو في الايمان الحقيقي لا الحكمي فسقوطه في الايمان الحكمي كما في اطفال المؤمنين
لا ينافي عدم سقوطه في الايمان الحقيقي وهذا الجواب تقرير للمقدمة الممنوعة بحيث لم يتوجه المنع ان المانع حمل الدعوى
على العموم فمنع وحصول الجواب تخصيص الدعوى يرد عليه ان هذا الجواب انما يتم اذا كان لفظ الايمان موضوعا
للامر المشترك بين الحقيقي والحكمي فيكون معنى الايمان مشتركا معنويا اذا كان موضوعا لكل واحد منهما بالوضع
فيكون لفظ الايمان مشتركا لفظيا كلاهما باطلان اما الاول فلان احد المعنيين حقيقة والآخر مجاز لازم الواسطة
والمنزلة بين المنزلتين وهي امر منكر عندنا واما الثاني فلان السيد الشريف في شرح المواقف بين اطفال المؤمنين مصدقون
حكما لما علم من الدين ضرورة ان النبي عم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وفيه نظر لان ذلك الجعل

لا يدل على وجود التصديق اصلا فضلا عن ان يدل على وجودها التصديق لكنهم هو الاول التصديق باق في
القلب بهذا اي القول بان التصديق باق في القلب حالة النوم مناف لما اتفق عليه المتكلمون من ان النوم ضد
الادراك فلا يجتمعان بين ضعفه ان كون النوم ضد الادراك لا ينافي وجود الادراك في حالة النوم وانما يكون
منافيا اذا كان محل الادراك والنوم واحدا وليس بلازم فلذلك جاز ان يقوم الادراك بجزء من اجزاء الانسان
غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وكيف لا وقد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
ان المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات
ورزق للمرزوقات وغير ذلك من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاتها فلو جاز التشكيك فيه اي فيما
يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبداهة
قال صاحب المواقف ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء غير ما يقوم
به النوم هو الاول والذهول اي الذهول في حال النوم والغفلة في تلك الحالة انما هو عن حصول ذلك حصول
ذلك التصديق فتلك الحال التي هي حال النوم والغفلة حال الذهول لا حال عدم التصديق يعني ان المقابل للتصديق
هو الجهل البسيط الذي هو عدم التصديق وانتفائه عن الحافظة واما الذهول الذي هو عبارة عن زوال
الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة فلا يكون مقابلا لوجود التصديق فيجوز ان يجامعه واما حال الحضور
واليقظة فليس كذلك يعني لا يجب ان يذهل عن حصول التصديق في حال اليقظة كما يجب الذهول في حال النوم
بل قد يذهل فيها اي في حال الحضور واليقظة وقد لا يذهل عن حصول التصديق وفي شرح المواقف الجهل
البسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم والملكة و
يقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه انبثاث العدم فانه انما لم يتمكن العلم ولم يتقرر
وكانه في معرض الزوال يخيث مرة ويزول اخرى ويثبت بدله علم آخر فتتبعه احدهما بالآخر اشتباها كما يجر
منسوبه اذا نبه الساهي فانه تنبيه تنبه وعاد اليه العلم الاول وكذا الغفلة تقرب من الجهل وكذا الذهول
يقرب منه والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد وقال الآمدي ان
الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى
انه يستحيل اجتماعها معه هو الاول حتى كان المرء مسلما لمن آمن في الحال وفي الماضي ولم يطرا عليه ما هو

علام

علامة التكذيب ولذلك لو ان الشيخ المحقق الذي لم يطرا عليه ما ينافي في حكم الباقي يكفي الحكم بالايمان
الاقرار مرة واحدة فيما مضى من العمر ايام البلوغ فان من اقر في اول البلوغ مرة واحدة وعاش ستين
سنة ولم يسمع منه اقرار آخر ولا ما يضاده حتى يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكيف الحكم بايمان ذلك الشخص
مع انه اي الاقرار جزء من مفهوم الايمان وحقيقته عند كثير من المحققين كابي حنيفة وغيره فان مفهوم الايمان
عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مع كلمة الشهادة وانفكاك الجزء عن الكل ممتنع لانه ليس بجزء
يدل عليه ما لا يخفى فتامل هو الاول وانما الاقرار شرط لاجراء الحكم عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه
والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام
لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام اي امام محلته او شهره او قريته وكذلك يجب الاعلان و
الاظهار على غيره اي غير الامام من اهل الاسلام حتى يجروا عليه الاحكام في الطوع والكره بخلاف ما اذا كان الاقرار
لاتمام الايمان وكان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم بكلمتي الشهادة في العمر مرة وان لم يظهر على غيره فكذلك الاقرار
هو الاول والنصوص معاضدة لذلك اي دالة على ان محل الايمان هو القلب اعلم ان لنا في هذا المقام مقامين
الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد القول اللساني كما ذهب اليه الكرامية القائلون انه التصديق دون المعرفة
والاعتقاد وسائر الكيفيات النفسانية الحاصلة في القلب مثل القدرة والارادة والشجاعة والكرم وسائر
الاخلاق المرضية كما ذهب اليه جهم بن صفوان وبعض الفقهاء من ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط
او به تعالى وبما جاءت به الرسل على اختلاف اقوالهم الثاني ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو
بانتفائها كما ذهب اليه بعض السلف كابن مجاهد واصحاب الحديث كلهم من ان الايمان هو التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان جميعا اما المقام الاول فللنصوص الدالة على محلية الايمان
في القلب كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وغير ذلك من النصوص المذكورة في الكتب الكلامية فاذا
ثبت ان محل الايمان هو القلب ثبت انه ليس الاقرار جزءا منه لان محله اللسان والحال في اللسان لا يصح
ان يصير جزءا للحال في القلب والنفس الناطقة واما المقام الثاني فهو انه اي الايمان هو نفس التصديق فقط لا
سائر ما في القلب من الكيفيات النفسانية من المعرفة والاعتقاد وغيرهما فبالاتفاق اي باتفاق اصحابنا
فذلك ان الايمان ليس الا التصديق القلبي لان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة و
دلالة موارد الاستعمال ولم يبين الايمان في الشرع لمعنى آخر فلم ينقل فيه من التصديق الى غيره وانما قلنا

قوله فانه كان اه اي لانه

لانقلاً فى الشرع والاصى وان لم يكن الامر كذلك بل كان لفظ الايمان منقولاً لكان على الشارع ان يتنبه وذلك
لان الشارع انما يخاطب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيراً عن وضع اللغة
لتبين للامة نقل وتغير بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولاشتهر اشتهار نظايرها بل كان
هو بذلك اولى الواجبات واساس المشروعات ولم يتبين ذلك بل استعمل من غير نسخ ولا توقيف الى البيان
والاظهار ونعلم بالضرورة ان المخاطب بالايمان ليس خطاباً بما لا يفهم وايضاً يمكن ان يقال انه لا نقل فى الشرع
لانه اى النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه ولا يحمل عليه بلا دليل فان صرف الالفاظ الى خلاف الاصل لا يصح الا
مع قيام الدليل ولا دليل عليه فلا يصار اليه فان قلت سلمنا ان الايمان ليس منقولاً الى المعرفة والاعتقاد
وغير ذلك من الكيفيات النفسانية بل المراد به معناه اللغوى الذى هو التصديق لكن لا نسلم ان مرادهم
ان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبى عم لان التصديق عام شامل لجميع التصديقات سواء تعلقت بما جاء
به النبى عم او بغيره فلو كان المراد بالايمان نفس التصديق لصار عاماً كالتصديق فلا يفيد النصوص الدالة على ان
الايمان تام قلنا ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبى عم لانه يحتمل ان يراد بلفظ الايمان الواقع فى النصوص
الايمان اللغوى الذى هو التصديق المطلق الشامل للتصديق بجميع ما جاء به النبى عم وبغيره قلت نعم لا نزاع
فى ان الايمان فى اللغة لمطلق التصديق لكنه من المنقولات الشرعية يجب خصوصاً المتعلق فانه نقل فى الشرع الى
التصديق بما جاء به النبى عم واما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى فهو اى
استعمال لفظ الايمان فى المعنى اللغوى الذى هو التصديق المطلق مجاز فى كلام الشارع واستعماله بمعنى الاصطلاحى
الشرعى الذى هو التصديق بما جاء به النبى عم حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة ولا دليل صارف الى المعنى
المجازى واما المقام الثالث فلا يحتاج فى الشرع بيانه وتحقيقه ثم اعلم ان المسلمين اختلفوا فى حقيقة الايمان
الشرعى فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه الى انه هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلاً فيما علم
تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاذ وذهب عامة اهل الحديث والصالحى وابن الراوندى من
المعتزلة وذهب جهم ابن صفوان الى انه هو المعرفة بالله فقط وذهب بعض القدرية الى انه هو المعرفة بالله وبما
جاءت به الرسل اجمالاً وذهبت الكرامية الى انه كلمتا الشهادة فقط وذهب طائفة الى انه هو التصديق مع الكلمتين
ويروى هذا عن ابى حنيفة وذهب الخوارج الى انه من الطاعات بأسرها فرضاً كانت او نفلاً وذهب العلاف وابنه واكثر
المعتزلة البصرية الى انه افعال الجوارح من الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وذهب

بعض

بعض السلف كابن مجاهد واصحاب الحديث كلهم الى انهم مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان فهذه هى المذاهب الثمانية هو الاول حيث شققت قلبه يدل عليه ان هذا الحديث يدل
على ان الايمان نفس التصديق القلبى لانه يحتمل ان يكون الايمان مركباً من التصديق والاقرار كما هو مروى عن
ابى حنيفة فيه ذكر القلب لكونه اى القلب محل جزء الايمان لا لكونه نفسه فعلم ان حديث اسامة لا يدل على القائلين
بالتركيب والتعليل كما ظنه المخالفون القائلون بالتركيب يدل بصريحه على الكرامية لان الايمان عندهم نفس الاقرار هو
الاول لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعنى انكم لما ابيتم نقل لفظ الايمان عن المعنى اللغوى
الى الاول فى الشرع وجب عليكم ان تحملوا لفظ الايمان فى النصوص على المعنى اللغوى وان تجعلوه عبارة عن
التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية لان معناه الحقيقى عندهم اى عند اهل اللغة هو فعل اللسان لانهم لا يعلمون
من التصديق الا ذلك ولا يخفى عليك ان هذا السؤال المذكور انما يتم لو ضم اليه قيد آخر دال على عدم النقل اى دال
على ان لفظ الايمان لم ينقل عن المعنى اللغوى فى الشرع فانه لولا انضمام هذه المقدمة لما افاد وجوب حمل لفظ
الايمان فى النصوص على التصديق اللسانى لانه يتجه ان يقال انما يجب حمله على التصديق اللسانى لو لم ينقل عن
المعنى اللغوى وليس كذلك ولما لم يضم اليه ذلك فلا يتجه عليه ما ذكر وقد ضمن فى شرح العقائد فلا تغفل
اى فهو اى تقرير السؤال على الوجه الذى ينضم اليه المقدمة المذكورة يرد عليه منع المقدمة المذكورة فان
معناه الحقيقى عندهم هو التصديق اللسانى فان النصوص المعارضة تدل على ان معناه اللغوى هو التصديق
القلبى دون اللسانى وتحقيق ذلك قد مر فى الحاشية التى علقنا على الحاشية الخيالية فتذكر هو الاول الخ لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى مخصوص هذا هو الجواب الذى يكون بالحقيقة استدلالاً على ان الايمان ليس نفس
الاقرار كما فى شرح المقاصد هو ان الايمان لو كان نفس الاقرار فقط من غير انضمام التصديق القلبى شطراً او
شرطاً كما هو مذهب الكرامية لزم ايمان من قال صدقت بجميع ما جاء به النبى عم سواء لم يوضع لفظ التصديق
للمعنى او وضع لمعنى آخر غير الاذعان القلبى والمعرفة والعلم واللازم باطل والملزوم مثله يدل عليه ان من جعل الكرامية
كما عرفت هو ان الايمان نفس كلمتى الشهادة فى تكلم بهما او بلفظ الكلام دال على تكلمه بهما كلفظ آمنت حكم
الشارع بايمانه والا فلا وليس الايمان عندهم عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبى عم حتى يتصور النزاع
معهم بان لفظ التصديق لو لم يوضع للاذعان القلبى لم يكن المتلفظ بصدقت بجميع ما جاء به النبى عم مؤمناً
ويلزمكم الحكم بايمانه فانهم يقولون قوله صدقت بجميع ما جاء به النبى عم لو دل على تكلمه بكلمتى الشهادة حكم الشارع

بايمانه والاظهر انه وضع للتصديق القلبي اولا وكذا كل كلمة دلت على تكلم بكلمتي الشهادة ان يلفظ بها يستدعي
حكم الشرع بايمانه وايضا يقولون انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ فانهم لا يعنون ان الايمان هو
التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل مرادهم ان الايمان هو التكلم بل اللفظ الدال على تصديق القلب بحقيقة
جميع ما جاء به النبي عم باية الفاظ كانت وباية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه وان كانوا يعرفون
بان الايمان هو التلفظ بكلمتي الشهادة فقط والى هذا ان الايمان عندهم هو المقيد اي اللفظ الدال على
التصديق القلبي فيكون القيد الذي هو التصديق خارجا عن المجموع المركب من القيد والمقيد اي المركب من الدال
الذي هو اللفظ والمدلول الذي هو التصديق فلا يلزم جزئية التصديق والحكم بايمان من تلفظ بكلام غير
موضوع للتصديق القلبي واشار بقوله بمعنى انه المعتبر ان الدلالة المعتبرة في الايمان هو الدلالة الوضعية
المتعينة من وضع اهل الشرع واهل اللغة فاذا عرفت ان المراد بالايمان عندهم التلفظ بالدال على
التصديق من حيث دلالته عليه بحسب الشرع واللغة علمت انه بطل ما قيل انه لو اعتبر الدال لاجل دلالته على التصديق
فلا معنى لاعتباره اي اعتبار الدال الذي هو آمنت وصدقت او امثاله فكذلك عند عدم تحقق المدلول الذي هو التصديق
فان الغرض من تعبير تلك الكلمات الاشعار والاعلام بوجود التصديق والحكم بذلك التعبير بايمان لاجل انه دال على وجود
التصديق وتحققه فاذا علم تحقق التصديق فاعتبار ذلك التعبير والحكم بايمان المعبر لا معنى له فيجب اشتراط وجود التصديق
كما ذهب اليه القطان فانه صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون
الايمان الاقرار فقط وانما قلنا ان هذا القول بطل غير وارد على مذهب الكرامية عند استدلال الخصم انه لا فائدة لعدم
تحقق المدلول في نفس الامر والواقع فعدم دلالة لفظ الموضوع له عليه فان الالفاظ الدالة على المعاني بحسب
الاوضاع دالة عليها عند تحقق العلم بالوضع سواء تحققت تلك المدلولات في نفس الامر والواقع اولا وسواء
امكنت تلك المدلولات او امتنعت فيه والحكم بالايمان يكفي دلالة اللفظ على التصديق سواء كان ذلك التصديق
واقعا او لا فلا يجب اشتراط وجود التصديق كما ذهب اليه القطان ولا اشتراط تحقق معرفة القلب كما ذهب
اليه الرقاشي اعلم ان المعرفة ضرورية تتحصل لا محالة فلا تخرج من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري
لكنها شرط لتحقق الايمان فعلم انه لا يكون الاقرار بمعزلها ايمانا نعم لا اعتبار لها اي بتلك الدلالة عند عدم تحقق
المدلول الذي هو التصديق القلبي في حق اجراء الاحكام الدنيوية اجراء احكام الايمان في الآخرة عندهم يعني لو
اقر ولم يكن معه تصديق قلبي لم يدخل الجنة ولم يستحق الثواب بل يبقى في النار خالدا اما لفقدان الايمان

نفس

نفس التصديق القلبي والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن كان له تصديق بدون الاقرار فهو مؤمن عند
العزيز الغفار فيدخله جنات تجري من تحتها الانهار ان شاء الله العليم القدير الستار وايضا الكرامية قالوا ان من
اضمر الانكار وانفق منه على خلاف اعتقاده الاظهار واظهر الاذعان ولم يكن في قلبه منه آثار يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم ينفق له الاقرار لم يستحق الجنة والعفو من الله المنتقم
القهار ولم يستعد بعفوه الكريم النافع الضار بمعنى الاول يسمى مؤمنا مبالغة اي يطلق عليه على الحق
بالذات وصح لفظ المؤمن عند اهل الشرع واللغة لقيام مبدأ الايمان الذي هو اي الدليل الاقرار بالذات
يعني ان المؤمن من قام عليه الايمان واتصف به والايمان هو نفس التصديق القلبي لكن هذا الايمان امر خفي باطني غير
محسوس بالحواس والعلم بوجوده وتحققه وجداني ضروري بالنسبة الى من اتصف به ونظري مكتسب من الامارات
والعلامات والآثار المترتبة عليه بالنسبة الى غيره فاذا وجدت منه امارات وعلامات كالاقرار اللساني وآثار ترتب
عليه كارتكاب الامور الشرعيات من الاتيان بالمأمورات والاجتناب عن المنهيات يحكمون بوجود ذلك الامر الخفي الذي تلك الامارات
والآثار اماراته وآثاره ويطلقون على المتصف بذلك الامر الخفي اللفظ الدال على وجوده وتحققه كلفظ المؤمن
اطلاقا على سبيل الحقيقة لان وجود امارات الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على ذلك المتصف على سبيل
الحقيقة كالامور الوجدانية من الغضب والفرح وغيرهما من الخوف والخجالة والجوع والعطش وغير ذلك فان الخفيات
الوجودية تكفي في اطلاق الالفاظ الدالة على وجود تلك الخفيات كالغضبان والفرحان وغيرهما من الخائف
والخجل والجائع والعطشان وغير ذلك على المتصف بها على سبيل الحقيقة وجود اماراتها وعلاماتها كالقبض
والبسط والصفرة والحمرة وطلب الغذاء وشرب الماء وغير ذلك وفي المواقف بعد قوله احتج الكرامية
بانه تواتر ان الرسول عم والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه و
تصديقه القلبي وعمله ويحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلم ان الايمان بلا علم وعمل والجواب معارضة بالاجماع على
ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بقوله تعالى لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ان اصله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق الخالي والاقرار يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي
والخفاء في انه يفهم منه اي من هذا القول بمعونة سياق كلامه اي كلام صاحب المواقف مع الوجدان المستقيم
والذوق السليم انه اي لفظ الايمان حقيقة عند المتنازعين في التصديق القلبي والاذعان لكنه اي الامر المستفاد
من كلام صاحب المواقف مخالف لظاهر كلام القوم القائلين بان نفس التصديق القلبي او المركب منه ومن الاقرار

او منها ومن اعمال الجوارح اللهم الا ان يدعى وضعا آخر بان يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا
في اللغة للتصديق القلبي لكن الشارع نقله الى الاقرار اللساني فيفيد تصحيح تلك الدعوى فيصح كلام صاحب
المواقف سالما عن المخالفة مع كلام القوم او يدعى ان مراد صاحب المواقف بالايمان والتصديق
المؤمن والمصدق فيصح حصول كلامه هكذا ولا نزاع في ان المصدق باللسان المؤمن يسمى مؤمنا لغة فيصح كلامه
مثل كلام الشارح فلا يخالف كلام القوم يرد على كلام المحشي منع الملازمة القائلة بان المفهوم من كلام صاحب المواقف
بمعونة سياق كلامه هو انه حقيقة في الاقرار بل يتوهم كون الايمان المستعمل في الاقرار مجازا في كلامه اقرب واظهر
من فهم كونه حقيقة فيه صاحب ملاحظة قوله بعد وانما النزاع فيما بينه وبين اهل القبلة اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب
عليه الاحكام الاخروية فان هذا الكلام مصرح بان الاقرار معنى مجازي للايمان تأمل هو الاول لا يكفي في الايمان
فعل اللسان لا يقال العلم اي الكرامية يجعلون مواطأة القلب شرطا يعني يجوز ان يكون الايمان عند الكرامية نفس
الاقرار اللساني بشرط ان يكون موافقا لما في القلب من المعرفة والاعتقاد فالحكم بكون المنافق لا يدل على بطلان مذهب
الكرامية لانا نقول هذا اي اشتراط مواطأة القلب هو مذهب الرقاشي والقطان لا مذهب الكرامية فانهم لا يشترطون
شيئا من وجود المعرفة والاذعان كما شرطهما الرقاشي والقطان ولهذا اي ولان المعرفة والتصديق ليسا شرطا
في وجود الايمان ذكروا اي الكرامية في استدلالهم على … عدم الاستغفار … القلب كما صرح به الشارح وقد نقله
عن المواقف ايضا هو الاول وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنع عنه
مانع من خرس ونحوه هذا الكلام رد آخر على الكرامية لانه يدل على ان المصدق بالتصديق القلبي مؤمن من غير ان
يتحقق التصديق اللساني فليس الايمان نفس الاقرار ولا يكون في ذلك الكلام رد على القائلين بان الايمان مركب من
التصديق القلبي والاقرار كما لهم وموافقيه كما توهم منشأ التوهم هو ان الاقرار والتصديق اللساني
لم يتحقق في مادة الاخرس وهو جزء الايمان كما ذهب اليه … وموافقوه وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل بالضرورة
فيجب الحكم بعدم ايمان الاخرس مع ان الاجماع منعقد على ايمانه ووجه دفع التوهم هو ان الاقرار قد يكون
حكميا وقد يكون صريحا والاقرار الصريح وان لم يتحقق في مادة الاخرس لكن الحكمي متحقق فيه والمعتبر في الايمان
مطلقا هو الاعم دون المخصوص الذي هو الاقرار الصريح يرد عليه ان للكرامية ان يقولوا ان الاقرار عندنا ايضا
اعم من الصريح والحكمي وانعقاد الاجماع على ايمان الاخرس من جهة تحقق الاقرار الحكمي دون التصديق القلبي
لا بد لنفي ذلك من دليل فيعلم ان الرد … مشترك الا ان يقيد بتخصيص وهم هو الاول مع القطع بان

العطف

العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه الظاهر ان المقدمة الاولى للرد على من زعم ان
الايمان نفس الاعمال والمقدمة الثانية للرد على ان الاعمال جزء الايمان واما ما قيل ردا على المقدمة الثانية من انا
لا نسلم ان المعطوف يجب ان يكون خارجا عن المعطوف عليه وكيف يكون كذلك فان عطف الجزء على الكل واقع
كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فان المراد بالروح هو جبرائيل وهو من جملة الملائكة وداخل فيهم جزء منهم
فلو وجب خروج المعطوف عن المعطوف عليه لما جاز هذا العطف والامر كما ترى فيجاب عنه بان عطف الروح
على الملائكة لا يصح الا بتأويل جعله اي الروح خارجا عن الملائكة وان كانت شاملة بحسب الوضع فهكذا اي جعله
خارجا عنها لاعتبار خطابي ورعاية نكتة غريبة مثل الاهتمام بشأنه والمبالغة في حقه وغير ذلك من الاعتبارات
اللائقة بهذا المقام واللطائف المناسبة لذلك الكلام والحال انه لا يكفي بالظاهر في الآية الكريمة وهي قوله تعالى ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات لغو محض يعني ظاهر هذه الآية يدل على ان الاعمال خارجة عن الايمان لان عطف الشيء
على نفسه وعلى كله غير جائز ولا دليل على حمل الآية على خلافه فيجب الحكم على مقتضى الظاهر يرد عليه ان هذا الجواب في غاية
السقوط اما اولا فلانه كلام على السند الاخص والمنع باق واما ثانيا فلان قوله لا يصح عطف الروح على الملائكة الا بتأويل الجعل
ممنوع بل هو اول المسألة واما ثالثا فلان قوله ظاهر الآية يدل على خروج الاعمال ممنوع قوله لان عطف الشيء على نفسه وعلى
كله غير جائز يعني مادة النزاع خلافه فيصير دليلا على خروج الاعمال واما رابعا فلان مثل الاعتبار الخطابي الذي جاز
مراعاته في الآية المذكورة جاز ان يعتبر في الايمان والعمل ايضا هو الاول لامتناع اشتراط الشيء بنقصان جزئه
الذي شرط ايضا يعني لو كان العمل جزء الايمان يلزم منه اشتراط صحة العمل بنفسه لان الايمان شرط لصحة العمل
والعمل جزء الايمان فيكون جزء الشرط … شرط فيكون العمل شرطا لنفسه وذلك امر لا يكون
له معنى محصل يرد عليه انه لا يلزم ان يكون شرطا لجزء اذ ان يدخل في المشروط كما يدخل في الشرط والداخل في المعلول
لا يكون شرطا له لان الشرط يجب ان يكون خارجا عن المشروط كما تقرر في مكانه اللهم الا ان يقال المراد بالشرط
الموقوف عليه داخلا كان او خارجا فتدبر هو الاول وهذا اي كونه اي كون الايمان زائدا بزيادة ما يجب
الايمان به من الاحكام الشرعية لا يتصور في غير عصره اي عصر النبي عم لان بعد عصره يجب على المؤمن التصديق بجميع
ما جاء به النبي عم وجميع الاحكام جاء ولم يبق في النوع شيء فالحكم يتعلق بالجميع فلا يتصور الزيادة والنقصان
بخلاف عصر النبي عم حين لم يجئ بتمام الاحكام فان الواجب على المؤمن في ذلك الحين هو الايمان بجميع ما جاء به فقط
لا بما يجيء به ايضا فلو كان ايضا تصديقا بجميع ما جاء به النبي عم لكن بعض الاحكام لم يجئ بعد فزاد بتزايد …

الاحكام كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي يرد عليه ان الواجب على المؤمن في عصر النبي عم
هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم فيما يرجع الى جميع الاحكام الشرعية ايضا بناء على حكم المؤمن المصدق بحيث
لا يشذ عنه شيء منها فلا يتصور الزيادة والنقصان في زمان النبي عم ايضا فان ارجعتهما الى الاجمال
والتفصيل فلا يتحقق فيهما في عصره ونبار نظر الشارح على هذا هو بعض ما افاده في شرح المقاصد من ان المراد
الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض
خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم على ما يتوهم انتهى كلامه
هو الاول ولا خفاء في ان التفصيل الذي يذكره بحسب تكثر متعلقاته من حيث ان كل من المتعلقات يجب الايمان به اي بما
لمتعلق وان لم يكن ذلك المتعلق من حيث هو اياها وحاصله ان الايمان هو التصديق المتعلق بحقية جميع ما
جاء به النبي عم بحيث لا يشذ عنه شيء من الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي ان كان في عصر النبي عم وجيء به ان كان
في عصره ولا خفاء في ان الايمان بهذا المعنى لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب القلة والكثرة والمنازع مكابر
مقتضى عقله ولا خفاء ايضا في ان التصديق بحقية الجنة والنار والصراط والميزان والسؤال والمنكر والنكير
وغير ذلك من الخصوصيات بتفاصيلها داخل في التصديق الاجمالي السابق مثلا التصديق بكتابة زيد وعمرو
وبكر وغير ذلك من افراد الانسان بتفاصيلهم داخل في التصديق الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب فيكون
جميع التصديقات المفصلة المتعلقة بكتابة افراد الانسان باجمعهم عين التصديق الواحد الاجمالي المتعلق
بكل انسان كاتب ومتحد معه بالذات والحقيقة والتغاير انما يكون بحسب ملاحظة التفصيل كالانسان والحيوان الناطق
مثلا ولما تأملت في ذلك ان التعدد الواقع في التصديقات المتعلقة بحقية الاحكام الشرعية ليس بحسب الذات
والحقيقة لان تلك التصديقات باسرها عين التصديق الاجمالي الواحد البسيط والمتحد مع الواحد البسيط واحد
بسيط بالحقيقة فالتكثر ليس الا بحسب متعلقاتها فان متعلق التصديق الاجمالي هو الحكم الواقع على النسبة
الواقعة بين مجموع افراد ما جاء به النبي عم من الاحكام الملحوظة بالعنوان الكلي الذي هو ما جاء به النبي عم
وبين الحقية ومتعلق التصديقات التفصيلية هي الاحكام الواقعة على النسبة الواقعة بين خصوصيات
تلك الافراد المذكورة الملحوظة بعنوان الخصوصيات وبين الحقية ولا شك في ان متعلق التصديق الاجمالي
على الوجه الذي قررنا مغاير لمتعلق التصديقات المفصلة لكن التصديق واحد والتعدد في المتعلق فـ

١٤١

الحقيقة كما في علم الواجب تع واما اعتبار التكثر فيه بحسب تكثر المتعلق فمن حيث انه يجب الايمان بها بالتفصيل فيما
علم تفصيلا فانه كلما علم شيء من المتعلقات الخصوصية يجب الايمان به وبهذا الاعتبار يصير ايمان من كان علمه تفصيلا
اكثر وازيد والزيادة والنقص بهذا الاعتبار لا يوجب الزيادة والنقصان في ذات الايمان هذا نهاية
تحرير كلام المحشي وانت خبير بحيث لا مزيد عليه فتامل حتى لا تكون من القاصرين هو الاول وحاصله انه
يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال كذا نقل الشارح العلامة في شرح المقاصد
عن امام الحرمين وغيره العبارة المنقولة هي ان النبي عم يفضل باستمرار تصديقه وعصمة الله تع اياه من
مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي عم اعداد
من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وقد يتوهم ما قيل
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى
كما ان الاصرار بالذنب ذنب آخر فاذا ثاب عليه اي على الدوام على العبادة اي يستحق الثواب في كل حين
من احيان المداومة والمواظبة بالطاعات وليس في كلام الشارح عم شيء لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا
فان كل ما يكون طاعة لا يجب ان يكون ايمانا لان الايمان كما عرفت هو التصديق والدوام على التصديق
غير التصديق بالضرورة فبهذا التوجيه لا يتحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان بل في ساير العبادات
وهو بعيد هنا تاما فيه يرد عليه ان القائل المذكور يجيب عن استدلال الخصم على ثبوت الزيادة والنقصان
في نفس الايمان بالنصوص الواقعة في هذا المعنى مثل قوله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تع ليزداد
الذين آمنوا وليزدادوا ايمانا وما زادتهم الا ايمانا وتسليما وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على زيادة
الايمان ومقصود الخصم نفي وقوع الزيادة في نفس الايمان وصرف النصوص عن الظاهر الى خلافه كما هو مذهب
امام الحرمين ان الزيادة والنقصان راجعان الى اعداد الايمان لا الى نفسه ومحصول جواب هذا القائل ان
الزيادة والنقصان الطارئين متعلقة بالايمان لا الى نفسه فيلزم تحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان لا ينافي
غرض المجيب بل هو عين مدعاه هو الاول وفيه نظر قد يدفع قال في شرح المقاصد بعد نقل كلام امام
الحرمين وما قيل ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت
وعدم البقاء لا ينافي ذلك انتهى كلامه فعلم من ذلك ان مراد امام الحرمين نفي وقوع الزيادة والنقصان
في نفس الامر وصرف النصوص الى خلاف الظاهر وحمل الزيادة في العدد هو الاول ومن ذهب الى ان الاعمال

قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق
بالضرورة فلا يلزم ان يكون
ودوام العبادة عبادة فيكون
ان يكون دوام التصديق
تصديقا فلا يلزم الزيادة
في الايمان

قوله زيادة اعداد يعني الزيادة قد تكون بانضمام الشيء الى مثله وقد تكون
بالعدد فيكون بانضمام الشيء اي بالايمان وفيما نحن فيه
نقصان الزيادة بحسب العدد والانضمام
بحسب الشيء والعدد

من الايجابي الى ان الايمان نفس الاعمال فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج واما ابو الهذيل العلاف وعبد الجبار
الهمداني او فرضا اي ذهبا الى ان الايمان نفس الاعمال المفترضة من الافعال والتروك فخرجت النوافل كما
هو مذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة فان قلت قبول الايمان الزيادة والنقصان انما يصح على مذهب
من جعل الاعمال جزءا من الايمان الكامل واما على قول من جعله نفس الايمان او جزءا من حقيقته فلا يتصور الزيادة
والنقصان لان الايمان ح لا يتحقق الا مع تحقق جميع الاعمال ولا مرتبة فوق الكل لتتصور الزيادة ولا دونه
ليتحقق النقصان وذلك لان انتفاء الجزء الواحد من الكل الملتئم من الاجزاء يستلزم انتفاء الكل المركب
من تلك الاجزاء فكيف تتصور الزيادة والنقصان قلت هذا انما يتم في المركب الحقيقية الملتئمة من المواد والصور
وفي المركب الاعتبارية بالنسبة الى الاجزاء التي عين جزئيتها بخصوصها كالركوع والسجود والقيام والقعود
الاخيرة قدر التشهد والقراءة والتحريمة بالنسبة الى الصلوة فان انتفاء شيء منها يوجب انتفاء الصلوة
قطعا واما بالنسبة الى الاجزاء التي لم يعين المعتبر جزئيتها بخصوصها كقراءة الفاتحة في الاوليين او قراءة سورة
اخرى بدلها وكالتكبيرة في التحريمة او سائر كلم التعظيم فليس يوجب انتفاؤها انتفاء الصلوة مع صيرورتها
اجزاء فان المصلي لو قرء الفاتحة في الاوليين تصير تلك القراءة جزءا للصلوة من غير اشتباه مع ان انتفاءها
لا يوجب انتفاء الصلوة لانا نتحقق بقراءة سورة او ثلث آيات من القرآن بدلها وكذا لو كبر المصلي
بتكبيرة الافتتاح لصار ذلك جزءا من الصلوة مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة اذا اتى بسائر كلم
التعظيم الغير المشوب بالدعاء والطلب وبالجملة النوافل من الاعمال مما يقع لا محالة شرعا جزءا الى ما جعله
الشارع جزءا كقراءة الفاتحة في الركعتين الاخيرتين فان المصلي لو قرء الفاتحة فيهما تقع جزءا من الصلوة
بلا شبهة مع انها سنة لا يخل تركها بصحة الصلوة بل كل فعل يسن او يستحب في الصلوة مما يصير جزءا اذا
اتى المصلي به في الصلوة مع ان تركه لا يخل بصحتها لان الشارع لم يجعله جزءا منها وكذلك بعض الفرائض
والاعمال قد يقع فرضا فيقع جزءا من الصلوة من غير ان يشرع كذلك اي من غير ان يجعله الشارع فرضا
فيها وجزءا منها كزيادة القراءة وزيادة القيام بحسبها لان اقل ما يحسب زيادة القراءة في الصلوة المفروضة في الشرع
قراءة آية ولو كانت كلمة واحدة كمدهامتان او حرفا واحدا كص وق وما جعله الشارع من القراءة
جزءا من الصلوة ليس الا ذلك والقيام الذي جعله الشارع فرضا فيها جزءا منها ليس الا بمقدار زمان تلك القراءة فاذا
قرء المصلي سورة من الطوال فقام بقدر القراءة يصير الزيادة على اصل القراءة والقيام فرضا في الصلوة

جزءا منها مع ان الشارع لم يعين فرضية تلك الزيادة ولا جزئيتها اي لم يجعلها فرضا ولا جزءا وترك تلك الزيادة
لا يخل بماهية الصلوة حتى لو قرء بثلاث آيات واحدة وقام بقدر تلك القراءة لتم الصلوة لكن المكتفي بها مسيء
من جهة انه ترك الواجب وهو قراءة الفاتحة وايضا قد ينتقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه
كالزكوة عن الفقراء وطواف بيت الله تعالى لمن لم يستطع اليه سبيلا وقد ينتقص بعض انواعها
اي انواع الفرائض بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة فان المتوفى لو طال عمره لاقام الصلوة واتى الزكوة بقدر ما
يجب عليه منهما وكذلك سائر العبادات واما لو مات في الشباب فينتقص منه كثير من العبادات التي يحصل منه في
طول عمره كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وغير ذلك بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه
شيء مما عدا الايمان وبه يعلم ان الايمان قد يحتمل الزيادة والنقصان عند من قال ان الايمان نفس الاعمال
ويعلم ايضا ان الايمان عندهم واجب لا يشذ عنه شيء من الواجبات والا فترك الطاعة او ترك الواجب
لا يخرج العبد من الايمان ان كان بمعنى التصديق يرد عليه ان هذا الكلام لم يعلم مما سبق في قوله وبه يعلم ان
الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك تأمل فتأمل وتدبر هو الاول فبهذا الاعتبار
اي باعتبار التحصيل اي باعتبار ان تحصيل التصديق امر اختياري يقع التكليف به وليس وقوع التكليف
بالتصديق باعتبار ذاته لان التصديق نفسه غير مقدور والتكليف انما يقع بالمقدور فتحقق ان التكليف قد
يقع على الشيء بحسب نفسه وباعتباره وقد يقع عليه باعتبار تحصيله وايجاد سببه الموجب له اي ذلك الشيء
والاشكال ان التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والمشكل ايضا ان القسم الاول اي
تكليف الشيء باعتبار ذاته لا يتصور الا في مقولة الفعل اي لا يتصور الا فيما كان فعلا اختياريا لانه لو لم
يكن فعلا او كان فعلا غير اختياري لكان غير مقدور ولا تكليف الا بالمقدور وفي شرح المواقف في
بحث النظر النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا اما عند المعتزلة فالطريق المعتمد في اثبات وجوب النظر
عند اصحابنا هو ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب شرعا لان الوصف الشرعي ما افتقر الى الله تعالى لم يترتب عليه فيجوز ان يتعلق خطابه تعالى
بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء والجواب عنه ان المعرفة لا يمكن ان يتعلق بها الوجوب ابتداء
بل هي مقدور وسببا بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها اي ايجابها المقدور الذي هو النظر كمن يؤمر با
لقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب

للاذعان وهو ضرب بالسيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور تنبيها انه لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان القدرة
اذا كان سببا للواجب مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب القدرة في الحقيقة لان القدرة لا
تتعلق الا به لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان
تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه
ايجابا بالمقدمة ومع ضعف هذا الجواب اشار الشارح بقوله واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب
له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تع واجبة اجماعا لان ظاهره يدل على الوجوب يتعلق بنفس المعرفة
دون النظر فيها وايضا هو عدول عن ظاهر قوله تع آمنوا بالله لان ظاهره يدل على ان المامور به نفس
التصديق بوجوب الواجب دون النظر فيه والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة وبحث التحصيل ولذا قد
يعتقد بنقيضه عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل هذا الذي ذكرناه من الكلام الحق خلاصة
ما اجاب به الامام الرازي عن الشبهة التي المسمية في اثناء النظر الصحيح العلم على عقب تقليد السيد الشريف
في شرح المواقف وفي شرح المذكور هكذا الشبهة انهم قالوا ان العلم بعد النظر اما واجب لازم الحصول
بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به اي بذلك العلم لكونه غير مقدور بل هو اضطراري كالعلم
الضروري فيكون في حكمه في امتناع الزوال فيكون خارجا عن القدرة والاختيار وانما قبح التكليف بالعلم
الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله تع او لا يجب فيجوز انفكاكه عنه اي
عن النظر فلا يكون افادته مجزوما بها فهو الحاصل عند النظر قلنا هو واجب الحصول بعد والتكليف انما
هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الامدي ورد عليه بان الاجماع منعقد
على ان معرفة الله تع واجبة فيكون مكلفا بها بعينها لا بايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدولا عن الظاهر
فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول في حكم الضروري لا في المقدورية
وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد بما يناقض الضروري بعد ملاحظة الموجب للحكم فيه بتصور طرفيه فانه وجب
تصورهما حكم بالنسبة اي لا يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري فان موجبه النظر فاذا
غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقضه وكذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا

للبر

للبشر فلا يقبح التكليف به انتهى كلامه يرشد اليه المحشي ان العدول عن لفظ الاولى المذكور في كلام شارح المواقف
الى لفظ الحق كما وقع في عبارته ان كان للاشعار ببطلان اصل الجواب فنقول بطلانه ممنوع والعدول عن الظاهر
عن ورود شبهة الخصم لا يوجب البطلان غاية ما في الباب انه لا يكون جوابا تحقيقيا على تقدير صحة جواب الامام
الرازي ولا يلزم من ذلك بطلانه وان لم يكن العدول للاشعار المذكور بل كان المراد بالحق الاولى و
ما يقرب منها فنقول العدول عن الاولى الى الحق ثم ارادة الاولوية من لفظ الحق امر ركيك سماجته كلام لم
طبع وقاد وذهن نقاد وايضا تقرير جواب الامام صريح بان مقدورية النظري من حيث الذات
لا بواسطة التحصيل وعبارة المحشي ناظر الى ان مقدورية النظري بواسطة التحصيل لا من حيث الذات وما
ذلك الا مخالفة صريحة ونوع مضيع الى طول المرتب ففي ارادة تطبيق كلام المحشي على كلام الامام فعليه
ارتكاب التمحل واختيار التعسف فقد كفانا ذلك فيه هو الاولى فلا يبغي المعرفة بدعوة ذكر من
شاهد شخصا ادعى النبوة واظهر المعجزة على يديه فوقع في قلبه اي قلب ذلك المشاهد معجزة حقيقة
وظهر له صدقه اي صدق ذلك المظهر للمعجزة وهو النبي في دعوى النبوة وقوعا بغتة وظهورا فجاءة
من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور
به فيكون امرا اختياريا يتم نسبة ذلك الصدق الى المتكلم اختيارا بل هو اتيانه لتلك النسبة وادراكها اختيارا
وبهذا القيد يمتاز عن التصديق العلمي كما يجئ والايمان المكلف به هو ذلك التصديق الاختياري ولا يكون
العبد مكلفا الا بتحصيله ذكر اي الصدق اي بتحصيل ادراك نسبة ذلك الصدق الى المخبر الصادق اختيارا فيه
اي حين لعلك الطالب التوجيه على وجه قررناه حاصل كلام بعض المتاخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي
يتحصل بمباشرة اسبابه وان المعرفة اعم من الاختياري وغيره فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا
له عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده لان المعرفة اعم من التصديق
عنده لان التصديق هو المعرفة المقيدة بقيد اليقينية والاختيارية فما لم يتحقق مع المعرفة القيد لم
يتحقق التصديق قلت للتصديق عنده معنيان احدهما ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها على ما عرف وهو
التصديق الميزاني اي المنطقي والثاني المعرفة اليقينية الاختيارية وهو المسمى بالتصديق الايماني وهذا القسم عنده
نوع من القسم الاول اي التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور اي المقابل للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة بينهما
بين المتقابلين كما لا يخفى التصديق الميزاني واما التصديق الايماني فلا يكون مقابلا للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة

بحيث فان الموقوفة الغير الاختيارية وكلطة بينهما فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين على وفق تسير
ان مرادهم هو ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي وذهب كل التوجيه لكلام بعض المتأخرين
المختار عند الشارح لانه قال في شرح المقاصد وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق
المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق
العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا
وكون العلم كيفية او انفعالا انتهى كلامه وكلام بعض المتأخرين كما ذكره في شرح المقاصد هو ان المعتبر في
الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب
صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدق فلا يكون ايمانا شرعيا كيف و
التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو مقصود المعنى
في القلب والفعل القلبي ليس كيفية بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فما
لسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا الكفار عالم بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون
اختيارا بل ينكرون انتهى كلامه وعلم منه ان منطوقه التصريح ما فهمه الشارح العلامة لا ما فهمه المحشي
وحمله كما البعض على ما افهم المحشي يحتاج الى تمحلات بعيدة وتعسفات بديعة لا يليق بهذا المقام ولعل
المحشي انما رد ذلك بقوله وتفصيل الكلام ما لا يحتمله المقام **هو الاول** بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام
هو الخضوع للالوهية والانقياد للاحكام من الاوامر والنواهي وهو اي المعنى المذكور بعينه معنى
الايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عم فيرادف لفظ الاسلام لفظ الايمان لان الترادف ليس
الا اتحاد اللفظين في المعنى الموضوع له ولفظا ان الترادف نقل الاتحاد في المفهوم فلا محالة يستلزم الاتحاد
في الذات الذي هو طلب المحشي عليه ان كون معنى الخضوع والانقياد بعينه معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي عم
ثم ولذا ذكر في الكفاية الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فيما قال **هو الاول** ويؤيده اي الاتحاد في الذات
والماصدق باعتبار الصدق فيتقويه قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه التأييد ان كلمة غير
في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين للاستثناء والمراد بالبيت اهل البيت كما في قوله تعالى واسئل
القرية اي اهل القرية فيجب ان يقدر في الآية المستثنى منه على وجه يعم وهو ان يقال فما وجدنا فيها احدا من

في قرية قوم لوط النبي عم احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلمين من المؤمنين فيجب ان يتحد
الايمان والاسلام اي اتحاد بحسب الذات وانما قلنا كذلك لانه لو لم يقدر المضاف الذي هو الاهل وكانت
كلمة غير صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لكان كاذبا لكثرة البيوت
والكفر ايضا نقول انما لزم ذلك بسبب حذف المضاف وحكما بان كلمة غير للاستثناء فيلائم معنى الآية
التبعيض المستفاد من كلمة من في قوله من المسلمين فان الظاهر المتبادر من كلمة من التبعيض المذكور في الآية هو
ان السابق على كلمة من بعض مدخولها والا كان الداخل في المسلمين هو المؤمنون دون بيوتهم فلو
كان المراد بالبيت اهل البيت لتم لان اهل البيت بعض المسلمين اما لو كان المراد بالبيت نفسه لم يتم امر التبعيض
لان البيت لا يكون بعض المسلمين وانما قال فيلائم ولم يقل لئلا ينافي لانه على تقدير ان يكون المراد نفسه وكون
كلمة غير صفة لا ينافي كلمة من مطلقا اذ ان تكون زائدة على التقدير غير بيت المسلمين او يكون للتبعيض على
تقدير ان يكون مع مدخولها بمنزلة المضاف اليه للبيت اي غير بيت بعض المسلمين فلا منافاة لكن لا ملائمة
ايضا لان الملائم هو حمل العبارة على الظاهر دون خلاف الظاهر والتوجيه الكاسر خلاف الظاهر كما لا يخفى على ذي
الذوق السليم واعترض عليه اي على قوله ثم قال استثناء المسلم عن المؤمن يوجب الاتحاد بانه تكلف محض
الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على الاتحاد بالذات فلا يستلزم
في الصدق بل يصح ذلك الاستثناء مع كون المؤمن اعم مع كونه مستثنى منه كما في كلام بعض العلماء من
دار المحنة فلم اشرك الا بعض النحاة فان العالم اعم من النحوي لان النحوي هو العالم بالنحو فقط بخلاف
العالم وقد يستدل على اتحاد الايمان والاسلام بقوله تعالى ومن يبتغ اي من يطلب غير الاسلام دينا فلن يقبل
ذلك المطلوب منه اي من ذلك الطالب في الحال ان الايمان يقبل من طالبيه بلا اشتباه فلا يكون غير الاسلام ومدار عليه
اي على الاستدلال المذكور انه ليس المراد بغير الاسلام في قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام غيره في المفهوم و
مدلول اللفظ صحيح بحسب مؤدى الآية هكذا وم يطلب ما يكون مغايرا للاسلام بحسب المفهوم ومدلول اللفظ
فلن يقبل منه ذلك المطلوب وهو اي عدم كون المراد بغير الاسلام ذلك المغاير ظاهر لا يحتاج الى البيان فلم تدل الآية
على الترادف والاتحاد في المفهوم فيجوز ان يكونا متحدين بحسب اللفظ اي يكون لكل واحد منهما مدلول غير مدلول
الآخر وان كانا متصادقين بحسب الذات فيحتمل ان يكون المراد بغير مدلول لفظ الاسلام اعم من مدلول لفظ الايمان
فاذا قلت من يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى لست في الحكم فلا تسهو من يبتغ علم الكلام

مع ان علم الكلام مغاير للعلم الشرعي بحسب المفهوم والمراد وبالجملة ذم غير الاعم لا يوجب ذم الاخص فان كل انسان
قلت مغير الحيوان مذموم لا يلزم منه ان يكون الانسان مذموما فعلى تقدير عدم مقبولية غير الاسلام لا يلزم عدم
مقبولية الايمان على تقدير ان يكون الايمان اخص من الاسلام فلم تدل الآية على الاتحاد بحسب المفهوم ولا بحسب الذات
فيبطل الاستدلال بالآية على الاتحاد **هو الاول** وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا الكلام من ان يريح تحرير لمحل النزاع وتصوير للمدعى يعني
ان يريد ان المراد بالوحدة ليس الاتحاد بحسب الذات والمساواة باعتبار الصدق بخصوصيته حتى يكون قولنا الايمان
والاسلام واحد بمنزلة قولنا انهما متساويان وكذلك ليس المراد بالوحدة الترادف المشهور بخصوصه حتى يكون
المراد بقولنا الايمان والاسلام واحد انهما موضوعان لمعنى واحد بل المراد به التساوي وعدم صحة سلب
احدهما عن الآخر وهو اي الوحدة بهذا المعنى اعم من الترادف المشهور مطلقا لانه كلما تحقق الترادف بين اللفظين
يقال انهما متساويان دون العكس لتحققه في مادة التساوي ولا ترادف فيها لتحقق التغاير بحسب المفهوم
وايضا الوحدة بالمعنى المذكور اعم من التساوي لانه كلما تحقق التساوي بين المفهومين يقال انهما متساويان
دون العكس لتحققه في مادة الترادف لا التساوي فيها لانتفاء التغاير بحسب المفهوم فيها وهو شرط في التساوي
وعلم من ذلك ان الوحدة بالمعنى المذكور تثبت لكل واحد منهما اي التساوي والترادف وتتحقق بدونهما وهو
المط وانما قيدنا الترادف بالمشهور لما عرفت سابقا ان الترادف عند صاحب الكفاية وبعض المشايخ هو
هو الترادف الاعم من كل واحد من التساوي وعن الترادف المشهور **هو الاول** فيما اخبر من اوامره ونواهيه
اي الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه بانه مرسل عبدا الله تعالى من الاوامر والنواهي على ان يكون
اخبر فعلا مالم يسم فاعله فان الفاعل هو النبي عم وهو مخبر عن اوامره ونواهيه بانها ارسلت الى العباد فلا حاجة الى
ما قيل من ان اخبر ههنا بمعنى ارسل فاعلم الاوامر انها يتناول الاوامر منها بمعنى الواجبات والمندوبات والنواهي بمعنى المكروهات
والمحرمات فلا الى ما قيل وذكر ان تقول ان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه اي وجوب الاتيان بذلك الشيء
مثلا وان النهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن حرمة الاتيان بذلك الشيء فباعتبار استلزام كل واحد من الامر والنهي
الاخبار يقال فيما اخبر من اوامره ونواهيه وانا قلت انه لا يحتاج الى تلك التوجيهات لان في كل منها تسامحا يتمنع
عنه لجواز صرف العبارات الى المعنى الحقيقي كما فعلنا وجواز صرف العبارات الى الحقيقة يمنع عن صرفها عنها اي عن
الحقيقة **هو الاول** والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية في ظاهر كلام الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد

فلا

فلا يخالف الاسلام هو تصديق خاص بانه تعالى حق وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فهو يستلزم الايمان بمعنى الذي
هو التصديق بسائر احكامه والاذعان بجميع اوامره ونواهيه والاقرار القلبي بجميع ما جاء به النبي عم فبينهما
اي بين الايمان والاسلام على المعنى المذكور في الكفاية تغاير ظاهر بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فلا تغاير لان
الامتناع انفكاك احدهما عن الآخر حكما لانه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او يأتي
بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا فلا يتوهم التدافع بين كلام المحشي وكلام صاحب الكفاية **هو الاول**
وهو في الآية بمعنى الانقياد الذي هو التصديق العقلي الاعلم اي يقال لفظ الاسلام الآن بمعناه الحقيقي الذي
هو التصديق القلبي ومدلوله المطابق لكن قولكم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله المطابق ووقوعه في نفس
الامر لاحتمال ان يكونوا كاذبين في ذلك القول فهذا قوله قولوا اسلمنا ان قولكم هذا مجرد التلفظ والتكلم
وليست النسبة المستفادة من قولكم اسلمنا مطابقة لما في نفس الامر ولذا اي ولان المراد بقوله قولوا اسلمنا
يجوز ان يكون ما ذكرناه يصح ان يقال قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا يعني لو نقل
عن قولوا اسلمنا لكان صحيحا على الوجه الذي حملناه يعني قولكم آمنا مجرد التلفظ وليست النسبة المستفادة من قولكم
آمنا مطابقة لما في نفس الامر لكن على هذا التوجيه ذكر اسلمنا اولى لان تغيير اللفظ يشعر بتغيير المعنى **هو الاول**
فان قيل ان الاسلام اي تشهدان لا اله الا الله هذا السؤال بالحقيقة معارضة في المقدمة المذكورة
في الدليل على صحة اتحاد الايمان والاسلام وهي المقدمة المذكورة ان الاسلام هو التصديق المستلزم
بقبول الاوامر والنواهي كما ان السؤال الاول اي قوله فان قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية معارضة في المط
اعني اتحاد بين الايمان والاسلام يرد عليه ان المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما استدل عليه الخصم و
المقدمة المذكورة ههنا غير مستدل عليه فلا يتصور المعارضة فالصواب ان يقال السؤال الثاني سند للمنع الوارد
على المقدمة المذكورة او ابطالها ولان منشأ الاشتباه لفظ دليل في قوله الشارح في السؤال الثاني دليل على ان
الاسلام هو الاعمال لا التصديق والجواب عنه ان لا يجب ان يكون محمولا على المعنى الاصطلاحي ولو حمل على المعنى
الاصطلاحي لا يجب ان يكون معارضة بل هو ابطال للمقدمة وهو ايضا خارج عن قانون المناظرة اللهم الا
ان يقال ليس المراد بالمعارضة المعنى الاصطلاحي وقد يقال شرط صحة الشهادة واقامة الصلوة وايتاء
الزكوة والصوم والحج التصديق القلبي تحقيقا وان الشرط في النية الشهادة وعدم مواطاة القلب مع موافقة
كما هو المحقق بدليل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق القلبي بجميع ما جاء به النبي عم

فلا يرد السؤال على المشايخ ولا ايراد الحديث على نفي ما ادعي من الاتحاد لكن بين الايمان والاسلام وان كان
منافيا للدعوة من ان الاسلام هو نفس التصديق الى ص بالله تعالى تحقق ونفي فكذلك لا يوجب نفي اصل الدعوى
لامكان تحقق التلازم بينهما مع كون الاسلام نفس الاعمال وليس ذكر التوجيه بشيء يعتد به لان مراد المشايخ
بعدم الانفكاك بين الايمان والاسلام عدم الانفكاك من الطرفين والحديث المذكور على التقرير المذكور
وان دل على ان الايمان يمتنع انفكاكه عن الاسلام وان الاعمال يستلزم التصديق لكن لا يدل على ان الاسلام
يمتنع انفكاكه عن الايمان وان التصديق يستلزم الاعمال بل الحق ان التصديق لا يستلزم الاعمال فلا يدل
الحديث على امتناع الانفكاك من الجانبين والتلازم من الطرفين على انا نقول ان فيه انه هذا التوجيه لكلام
المشايخ غفولا عن توجيه الكلام على الوجه الذي قررناه فان قصد السائل في السؤال الى القدح في
المقدمة المذكورة واظهار عدم صحتها في نفسها وكلام ذكر الوجه لو تم لدل على صحة تلك المقدمة واين هذا من
ذلك يرد عليه انه يجوز ان يكون غرض الموجه ان كلام السائل ان كان منعا فهو منع لا يضر وان كان ابطالا
للمقدمة فهو على تقدير تماميته لا يخل بصحة الدعوى فلا يضر فيما هو المقصود الاصلي فتدبر **هو الاول**
عرف هيب بعض المحققين حاصل كلامه اي كلام هذا المحقق على ما قصد شارح المقاصد هو ان الايمان اي
التصديق الايماني المنوط المربوط به نجاة النبي وقيد الخلاص عن ظلمة الكفر والضلال امر قلبي خفي له
معارضات خفية كثيرة من الهوى اي هوى النفس وامنيتها واتباع الشيطان والخذلان فعند الجازم
بحصوله يخاف ان المرء وان كان جازما بحصول التصديق الايماني لكن لا يامن من ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة الى النفس للهوى والمستلذات من غير
علم بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله تعالى قال الشارح في شرح المقاصد وهذا الذي ذكره
هذا المحقق قريب من الحق لو لا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع اي اجماع الاكثرين وانما فسرنا الاجماع
باجماع الاكثرين لما قاله في شرح المقاصد فذهب كثير من السلف وهو ما يحكى عن الشافعي والمروي عن
ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة
واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا ولو لم يكن
للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا نفيا للايهام **هو الاول** بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة قال امام الحرمين وعليه التعويل ان الايمان ثابت

اعتقاد

في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة في المآل واما فاعتنى السلف به و
قرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز وفي معنى الموافاة الاتيان والحضور في الحياة واول
منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت
اولا وتغير الى الضد فلذا ترى الكثير من الاشاعرة يبتنون الى انهم يقطعون القول بان العبرة بايمان الموافاة
او سعادته يعني انه اي ايمان الموافاة هو المنجي وبان العبرة بكفر الموافاة يعني ان ذلك اي كفر الموافاة
هو المرخ هو المهلك لا بمعنى ان ايمان الحال ليس ايمان وكفره في الحال ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية
والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه لو اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا وكان مؤمنا عند
الله وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلم انه سيتغير عن تلك الحال عنها كان مؤمنا في الحال كان وليا له سعيدا واذا
كان كافرا كان عدوا له شقيا كما يصير المؤمن كافرا بعد الهدى عدوا له والسعيد شقيا ومعنى ما يحكم عنهم من قولهم
ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي في بطن امه ان من علم الله تعالى منه
السعادة المعتبرة هي التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى الشقاوة الموافاة وبالعكس وكذا الولاية والعداوة
وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن
في ثبوت الايمان وتحققه في الحال والجازم بالثبات والثبات عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة
فيربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حبوتنا اليه وحمانا عليه ويسرنا للفوز بالدرج
الاسنى بالنبي وآله واصحابه عليه وعليهم افضل الصلوات واكرم التحيات كذا في شرح المقاصد فاذا تحققت ما تلوناه
عليك علمت انه لا يرد على ما هو الاولى ما قيل من انه على تقدير جوازه في الاستثناء في الايمان وكون ايمان
المعتد وكون المعتد به ايمان العاقبة وكون الخاتمة يلزم ان يكون المشرك بالله تعالى بالفعل مؤمنا سعيدا بالفعل
اذا مات على الايمان فمن هنا يلزم ان يكون التصديق ركنا يحتمل السقوط والمعرض بل الثابت خلافه
هذا وانما قلنا ان ذلك الاعتراض غير وارد عليهم لما عرفت من ان النزاع في الايمان المنجي والكفر المردي وفي كون
دخول الاستثناء بالعكس الى ذكر دون الايمان المطلق فالمشرك في حالة الشرك ليس بمؤمن اتفاقا فلا يلزم كون
التصديق ركنا يحتمل السقوط **هو الاول** بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي ان ارسال الرسل حكمة ومصلحة يترجح
جانب الوقوع اي يجعل جانب وقوع ارسال الرسل اولى من عدم وقوعه اولوية لا تنتهي الى حد الوجوب

وبخرجه عن حد الملك والمراد اى يجوز ان ارسال الرسل الى المكلفين من جانبه تعالى فرعه ووجوده اللطف به الآن اى
اللاوقوع بالنسبة الى تلك المصلحة فذلك المرجح المقتضى كاستقامة احد الطريقين الموصل كل واحد منهما الى المقصد
واعوجاج في به واحد يعنى ان الاستقامة والقربية والامنية الواقعة في احد الطريقين الموصلين كل واحد
منهما الى مقصد واحد مرجحة لسلوك احدهما الذى بتلك الصفة ثابتة له دون الآخر ولا يجب انتهاء الترجيح
الى صاحب ذلك المرجح الى احد الوجوب حتى يكون الموجب لاحد الطريقين هو المرجح بعينه بل انما يجب احد الطريقين باختيار
الفاعل المختار او الكاسب بالقصد والاختيار وبالجملة الارسال لطف من الله تعالى ورحمة فيحسن فعله من الحكيم
المختار العالم بعواقب الاشياء ولا يقبح تركه لعدم استدعاء منتهية الى حد الايجاب على ما هو المذهب في ساير الالطاف
ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو
اعلم حيث يجعل رسالته ولما حققت كلام الشارح على وجه حققناه علمت انه لا يرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة
للحكمة في الترك فلا تترجح اما وجه ورود ذلك السؤال على ظاهر كلام الشارح فظاهر لانه لا يلزم من رجحان طرف الوقوع
بسبب وجود الحكمة في ذلك الطرف فينبغى ان يترجح ذلك الطرف انما يتم اذا لم يكن الطرف الآخر مقتضيا
لحكمة اخرى مرجحة لذلك الطرف مساوية للمرجح الواقع في الطرف الاول وعند حصول مرجح كذلك في الطرف الآخر
واما وجه الاندفاع فلانه لم يبق لعاقل ان يرجح ان هذا امر مرجح احد طرفيه المصلحة في نفس الامر بل المراد ان
الله تعالى هو الجواد الكريم والحكيم المطلق العالم بعواقب الامور لا يصدر منه الا ما فيه حكمة ومصلحة وهذا التوجيه
لكلام الشارح خلاف الظاهر بالنسبة اليه بخلاف كلام المص فان مفهومه الصريح هو ذلك فلذلك قال المحشى وللحق
ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه الذى ذكره الشارح فان توجيه الشارح يرد عليه بحسب ظاهره الايراد
المذكور بخلاف عبارة المص فتامل هو الاول وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم وان يتبين امر الدين
والدنيا وتميز طريق الحق عن طريق الباطل لكل من آمن وكفر واشار بهدايته السبيل المعوج عن الصراط
المستقيم لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم يسلك الطريق الصواب لعناده ولم ينتفع برحمته ولم يشرب من
زلال فضله وعنايته فالرحمة على هذا التوجيه عبارة عن بيان طريق الحق فلا يرد ما قيل ان عليه الرحمة مخصوص
بالمؤمنين غير شامل لساير العالمين وقد يوجه ان كونه اى كون النبى عم رحمة للكافرين بانهم امنوا امنا
بدعائه عن الخسف والغوص في الارض وامنوا ايضا بدعائه عن المسخ وتبدل صورتهم وانت خبير بان
هذا التوجيه وان افاد عموم الرحمة بالنسبة الى جميع العالمين لكنه لا يناسب سوق هذا المقام الذى لو

ان رح

ان رح في هذا المقام يستدعى ان يكون كونه رحمة باعتبار هدايتهم الى الصراط المستقيم وتمييز الضوء عن الظلمات
صعب عصمتهم عن الخسف والمسخ هو الاول وهى امر نظرى بخلاف العادة على ايدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين
قيل الابد في تعريف المعجزة من قيد آخر وهو موافقة الدعوى وانضمام ذكر القيد انما يكون احترازا عن مثل
ما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه اى المدعى المذكور مفتر كذاب لم يعلم به صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه لان التكذيب نفسه الجى بح نعم لو قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه فكذبه ذلك الميت ففيه احتمال
والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له اذ انما المكذب بعد ذلك الشخص بكلامه
ولا هو بعد ذلك الحياة مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة احيائه
على صدقه واجيب عن هذا الاعتراض بان ذكر التحدى مشعر به اى بهذا القيد لانه اى التحدى عبارة عن طلب المعارضة
في شاهد دعواه اى فيما جعله شاهد دعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه ولا يخفى انه لا يمكن الشهادة
بدون الموافقة لما ادعاه بل الشاهد هو ان يطابق هذا القيد مما ذكره المجيب بطريق الالتزام المعجز في التعارف
هذا وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكر هو الاول على انه قد امر ونهى اما الامر فقوله تعالى اسكن
انت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا حيث شئتما واما النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة اى هذا اى مضى هذا
او خذ هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد في بحث عصمة الانبياء ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه
في الجنة ولا امة له هناك نعم يرد على كلام صاحب المواقف وصاحب المقاصد ان يقال لم لا يكون صلوات الله عليه في الجنة
يرد عليه ان هذا الايراد لا يتوجه على كلا منهما لان كلامهما فيما في قوت المنع على بعض مقدمات من استدل
على جواز صدور الكبائر عن الانبياء بعد البعثة قال في المواقف والتمسك بقصة آدم من وجوه منها مخالفة
النهى عن اكل الشجرة والتكاب المنهى عنه بزعم بان قلنا كيف انه في الجنة ولا امة هناك لكان نبيا مبعوثا بالتبليغ
الاحكام وفى شرح المقاصد اما في قصة آدم عم فامران احدهما ما وقع في التنزيل من انه خالف النهى عن
اكل الشجرة والجواب ان كان قبل البعثة كيف ولم يكن له في الجنة امة ... تاملت في عبارتهما علمت ان
تحقق ركنا به هذه الامنية لا ينبغى في كلامهم بل يكون ذكر الايراد خارجا عن قانون المناظرة هو الاول لم
يكن في زمنه فيكون الامر بلا واسطة نبى وحيا ففيه تامل لانا لا نم ان الامر بلا واسطة بقوله تعالى اذ اوحينا الى امك
ما يوحى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم وانه قد امرت ام عيسى مريم بنت عمران كذلك اى بلا واسطة نبى
بقوله تعالى فناديها من تحتها الا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا

جنيا ولكن في الجواب عن ذلك الايراد ان يقال ان الوحي والامر بلا واسطة قد يكون لاجل تبليغ الاحكام
وقد لا يكون لذلك بل لمصلحة اخرى ولا نزاع لاحد في استلزام القسم الاول النبوة واليه اشار بقوله انما يستلزم
النبوة اذا كان لاجل التبليغ وما نحن فيه من امر آدم وكانه كذلك اي لاجل تبليغ الاحكام فان زوجة
آدم تشاركه في المأمور به والمنهي عنه المذكورين ومنع ما ياتي المنقذ مبني على انكار ما عليه الاجماع واما ما وحي
مريم وامرها فقد قيل انه عيسى عم على تقدير ان يكون جبرائيل فلا نسلم ان ذلك الامر ليس لتبليغ الاحكام و
اما الوحي الى ام موسى فقال القاضي البيضاوي هو اما بالالهام او في منام او على لسان نبي في وقتها وذلك
لا على وجه النبوة كما اوحي الى مريم فعلم ان السند المذكور لتقوية المنع لا يصلح سندا له لان الكلام في القسم الاول دون
الثاني والسند ناظر الى القسم الثاني دون الاول فتامل هو الاول وقد يستدل ارباب البصائر منه الاستدلال
الاول وهو قول الشارح لانه ادعى النبوة واظهر المعجزة الى قوله في كتب السير ومدار على دعوى النبوة
واظهار المعجزة على التفصيل كما في الوجه الاول من اثبات اظهار المعجزة وهو قوله انه اظهر كلام الله تع وتحدى
به البلغاء آه فان هذا الوجه يثبت اظهار المعجزة المعينة وهي القرآن ومدار على دعوى النبوة واظهار
المعجزة على الاجمال لا على التعيين كما في الوجه الثاني من اثبات اظهار المعجزة وهو الوجه الثاني قوله انه نقل
عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك آه فان هذا يثبت اظهار المعجزة لكن لا على التعيين
بل بطريق الاجمال ومنه الاستدلال الثاني ما تواتر من اقواله واحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
ومداره على انه عم متكمل بالفتح اي بفتح الميم الثاني يعني متصف بالكمالات العلمية والعملية والاخلاق المرضية
على وجه لا يتصور ذلك الاتصاف والتكمل في غير النبي عم الموئد من عند الله تع وبه يحكم الطبع السليم
والعقل المستقيم من غير احتياج الى مؤنة الفكر ومشقة النظر ومنه الاستدلال الثالث وهو قوله انه
ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم الى قوله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك
ومداره على انه عم مكمل بالكسر اي بكسر الميم الثاني يعني انه عم يكمل الناس علما وعملا ايضا على وجه لا يتصور
ذلك التكميل والارشاد في غير النبي عم وليس في هذين الوجهين الاخيرين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة
كما لا يخفى هو الاول لكنه تابع لمحمد عم واما ما يقال ان ما روي من ان عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها عن
الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا يدل على نسخ شريعته عم وانتهاء
نبوته الى نبوة عيسى عم فلا يكون خاتم الانبياء كما هو مدعاكم فنقول في جوابه اي جواب ذلك الايراد وتوجيه

الرواية

الرواية على وجه لا يخل بالمدعى وهو انه عم بين انتهاء شريعته هذا الحكم المتعلق باخذ الجزية من الكفار ودوامهم على الكفر و
الضلال في وقت نزول عيسى عم يعني حكم نبينا بان لا تقبل جزيتهم بعد نزول عيسى عم بل لا يقبل منهم شيء الا الاسلام
فعلم ان الانتهاء اي انتهاء هذا الحكم في من شريعة نبينا ايضا لا من شريعة نبي آخر حتى ينافي انتهاء حكمه فثم
النبوة فيه على انه يمكن ان يجاب عن ذلك الايراد بوجه آخر بان يقال لا يجب ان يكون انتهاء ذلك الحكم من الشريعة لانه
يحتمل ان يكون انتهاء حكم الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وانقطاعها فان علة اخذ الجزية هو الرغبة
في المال والاحتياج اليه من جهة اعطائه عساكر الاسلام حتى يحصل لهم استطاعة الجهاد ويتمكنوا من محاربة الكفار
وعند نزول عيسى عم ينقطع بسبب التقرب القيمة وكثرة الاموال التي جاءه تمام الاحتياج حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر
الاسلام الى جزية الكفار وذلك اي انتهاء الحكم بسبب انقطاع العلة كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب فانهم قوم
من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم نصيبا من المغنم تاليفا لهم واجماعا معهم في الغزاة حين قلة المسلمين
وكثرة الكفار فانهم اي مؤلفة القلوب وان لم يكونوا محاربا مع الكفار لكنهم يجتمعون مع المؤمنين ويصير
ذلك سببا لهزيمة الكفار لما يرى منهم من كثرة عسكر المجاهدين فلذلك يسمون بمؤلفة القلوب فان القلوب
جمع قلب وهو بين العسكر فكانهم يؤلفون بين العساكر وفي عصر الصحابة رضي سقط اعطاء النصيب اياهم و
انقطع لانقطاع سببه الذي هو ضعف اهل الاسلام وقلتهم اذ بعد النبي عم كثر اهل الاسلام وقوي حالهم
هو الاول على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه الشرائط المذكورة فيه مثل العقل وهو
نور يضيء به طريق يبتدء به من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدء المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله
تع لان العقل يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على ما غاب عن الحواس والقلب يدرك ذلك لما
نظر ذلك بتوفيق الله تع كالسراج فانه نور يبصر به العين عند النظر لان السراج يوجب رؤية ذلك ثم
اعلم ان العقل الذي يشترط لصحة الرواية هو العقل الكامل وهو عقل البالغ دون العقل القاصر وهو
عقل الصبي والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له
ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه والعدالة وهي
هيئة راسخة في النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور في دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة
وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يعدل عن سنن الانصاف والصدق وضد الجور وهو الميل والمعتبر
هنا كمال العدالة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى وهي ميلان النفس الى المستلذات

من غير حاجة الى الشرع حتى لو ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقط عدالته وليس المعتبر هو العدالة التامة
وهو ما يثبت بالاسلام واعتدال العقل على معنى ان من اصابهما فهو عدل لكونهما يحملان على الاستقامة
والشرط الرابع الاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه و
شرايطه والشرط فيه البيان اجمالا يعني لا يجب للاسلام معرفة الامور المذكورة بتفاصيلها بل يكفي ان يعتقد
انكلها حق بطريق الاجمال والشرط الخامس عدم الطعن بالاعمال والصفات المذمومة شرعا وعلى الصحابة
بخلافه يوجب الطعن لما كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم عن ائمة الحديث لا يوجب الجرح
الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس و
الارسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية وعدم استكثار مسائل الفقه فلا يقبل
خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتد غفلته والمطعون كذا في كتب الاصول فما قال ان ذكر قيد
العدالة يغني عن ذكر الاسلام والعقل لفهمهما من شرائط العدالة فان غير العاقل لا يتصف بالعدالة وكذا غير
مسلم هو الاول اما عمدا فبالاجماع اي صدور الكذب عن الانبياء عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع بطل بالاجماع
اي باجماع اهل الملل والشرايع كلها فانهم من اولهم الى آخرهم اجمعوا واتفقوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز
عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لبطلت دلالة المعجزة وهو محال لان اظهار المعجزة عند التحقيق بمنزلة
صريح التصديق لما جاء به العاقل من الله تعالى فيتحقق عقيبها العلم الضروري بالصدق وهكذا الامر في صدور
الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان فانه يجب عصمتهم عن ذلك ايضا كما ذهب اليه الاستاذ ابو
اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك
لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني دلالة المعجزة فيما يعمد اليه و
اما ما كان بلا تعمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة يعني يجوز القاضي صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا
مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو قصد كونه
عامدا اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض
لدلالتها هو الاول واما عصمتهم عن ساير الذنوب يعني به اي باقي الذنوب ما سوى الكذب فيما يتعلق بامر
التبليغ او غير كذب كساير الذنوب عمدا او سهوا وكذا ما لا يتعلق بامر التبليغ

العقل وذهب المعتزلة فانهم قالوا بناء على اصولهم الفاسدة من التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية
الصلاح والاصلح يمتنع صدور الكبيرة عمدا عنهم وذلك الامتناع امر يحكم به العقل لان صدورها عنهم عمدا يوجب سقوط
هيبتهم عن القلوب والانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم المانعة عن الانقياد لهم والاقتداء
بهم وفيه اي في ترك الانقياد والاقتداء فوت الاستصلاح وترك طلب الاصلح ويلزم منه افحام العالم
وفوت الغرض من البعثة والارسال وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة يرد عليه ان كلامهم هذا انما يدل على
امتناع ظهور الكباير عمدا عن الانبياء لان الامور المذكورة من النفرة والنقص وفوت الغرض والاستصلاح
انما يكون في الظهور يعني حصول الامور المذكورة انما يكون عند ظهور الكبيرة منهم عمدا دون الصدور فيجوز
ان يصدر عنهم ذلك ولم يظهر عند الناس فالصدور لا يوجب الامور المذكورة فعلم ان الدليل المذكور على تقدير
تماميته انما يدل على امتناع ظهور الكلام في امتناع الصدور فلا يحصل المدعى هو الاول اظهار الكفر تقية
اي خوفا للهلاك وعند ذلك يجوز اظهار الكفر عند الشيعة لان اظهار الاسلام الى النفس الى التهلكة ولقد
ذكر بانه يفضي ذلك القول الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
اول دعوة الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف وايضا ما ذكروه منقوض
بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما اللعنة مع تحقق خوف الهلاك وفيه بحث
لجواز رفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام من الله تعالى كعصمته تعالى لنبي فانه معصوم بقوله تعالى والله
يعصمك من الناس وايضا النقض المذكور انما يتم لو ادعوا وجوب اظهار الكفر تقية واما لو كان المدعى
جوازه فلا يرد النقض وكلام ان في نقض تصريح بان دعواهم تجويز الاظهار دون الوجوب حيث قال لكنهم
جوزوا اظهار الكفر تقية هو الاول فهم وقع عن ظاهره اي يطلق صرف النسبة اي نسبة الذنب والعصيان
والاسناد الكذب والطغيان الى غيرهم اي غير الانبياء فيكون التجوز في الاسناد ويسمى المجاز عقليا وهو اسناد
فعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول وتحقيق ذلك ان للفعل ملابسات شتى مثل الفاعل والمفعول
به والمصدر والزمان والمكان والسبب فاسناده الى الفاعل اذا كان مبنيا له والى المفعول به اذا كان
مبنيا له حقيقة عقلية والى غيرهما للملابسة والمناسبة مجاز عقلي وقد يطلق المجاز على الكلمة المستعملة على
وجه الصحة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب مع قرينة عدم ارادته بسبب علاقة ويسمى ذلك المجاز مجازا
لغويا ومقابله الحقيقة اللغوية وهي الكلمة المستعملة في ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب والمراد

التجاوز

عن الظاهر وان كان معناه على ما ظن الملجي الى الفعل واللغوي لكن خصصناه بالمجاز الفعلي لان الشارح حمله مقابلا
للحمل على ترك الاولى وغيره فان الحمل اي حمل الذنب والمعصية على ترك الاولى ونحوه حمل تسمية ارتكاب الصغيرة
سهوا ونحوه بما يستغنى عنه صرف العبارة عن الظاهر المتبادر منها ايضا كما ان اسناد الفعل الى غير من هو له صرف العبارة
عن الظاهر والفرق بينهما انما يكون باعتبار ان التجوز في الاول في اللفظ وفي الثاني في الاسناد وبالجملة صرف العبارة يحتاج الى البيان
علم لكن هو هنا بقرينة المقابلة تخصيصه بصرف النسبة الى الغير وفيه اي في عبارة الشارح توجيه كون الحمل العام الذي هو
صرف العبارة عن الظاهر على ما عدا الخاص المقابل له وهو الحمل على ترك الاولى وعلى كون الذنب قبل البعثة فان
العام اذا جعل مقابلا للخاص المعين علم ان المراد به غيره لكن المعين بقرينة المقابلة فيشمل سائر الحوادث المندرجة
تحت ذلك العام غير ذلك الخاص الذي جعل مقابلا للمذكور فتعلم هو الاول ولهذا كان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين
فيه اي في ذلك القول منع ظاهر وهو انا لا نسلم ان خيرية امة نبينا عم بحسب كمالهم في الدين لجواز ان يكون ذلك الخيرية
بحسب سهولة التكاليف عليهم ووفور عطاياهم وادراكهم مراتب كمالات النبوة وقوة ايمانهم ومتانة تصديقهم بالنبي عم
واحكامه وكثرة اعمالهم وعباداتهم هو الاول لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده قد يقال المراد
باولاد آدم عم في العرف العام هو نوع الانسان وهو اي نوع الانسان هو المتبادر ايضا من لفظ اولاد
آدم بحسب الظاهر والتبادر علامة الحقيقة وكفى به سندا لا على كون نبينا عم افضل من سائر الانبياء وفيه اي فيما يقال
ما فيه من التكلف وارتكاب التمحل فان دعوى كون لفظ اولاد آدم عم حقيقة عرفية في نوع الانسان ممنوعة
ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في مقام الاستدلال وقد يوجه ذلك الاستدلال ايضا بان قوله عم
انا سيد ولد آدم والقول دالة على كونه افضل من اولاد آدم وفي ولد آدم من هو افضل منه اي من آدم وهو
اي افضل من آدم نوح عم لطول عبادته ومجاهدته او ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه او موسى لكونه كليم الله
تع ويحيى او عيسى لكونه روح الله وصفيه على اختلاف الاقوال فالافضل من الافضل افضل فبالحديث المذكور
يثبت كون نبينا افضل الانبياء عم فما قال عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى
فتواضع منه فيجوز ان يكون توقفا منه في كونه افضل او منعا من تفضيله على وجه يؤدي الى نقصهما او منعا
من التفضيل في معنى النبوة على ما يشير اليه قوله تع لا نفرق بين احد من رسله وفيه اي في التوجيه المذكور ضعف
ايضا كالتوجيه الاول لان كون آدم مفضولا بالنسبة الى بعض انبيائه غير متفق عليه لما قيل بان آدم هو
الافضل لكونه ابا البشر فلا يتعين شيء منهما اي من الافضلية والمفضولية فلا يتم اصل الاستدلال كما في الاول ان

يستدل

يستدل على كون نبينا عم افضل الانبياء بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر اي هو الاول
بدليل صحة الاستثناء منهم يعني ان الاستثناء وان انقسم الى الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع لكن حمل
الاستثناء في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس على الاستثناء المتصل اولى لان الاصل
في الاستثناء الاتصال والانقطاع خلافه وفي ان المستثنى في الاستثناء المتصل يجب ان يدخل في المستثنى منه فاذا حمل الاستثناء
في الآية على الاستثناء المتصل يجب ان يكون ابليس من الملائكة وكونه من الملائكة هو المشهور او ايضا لعلم يدخل ابليس في
الملائكة ولم يكن من زمرتهم لم يتناوله امر اي امر الملائكة بالسجود فلم يوجد فسقه اي خروجه عن امر ربه
بترك السجود لانه لم يؤمر بالسجود لان الامر للملائكة وهو غير داخل فيهم بل هو من الجن حاصله ان الملائكة لا يشمل
الجن كما لا يشمل بني آدم وقد يجاب عن ذلك الاعتراض بان الملائكة اعلى مرتبة من الجن ولعل الاعلى يتضمن امر الادنى
بل مرتبة فيكون ابليس ايضا مامورا بالسجود فيتحقق الفسق عن امر ربه بناء على المقدمة القائلة بان امر الاعلى
يتضمن امر الادنى منع ظاهر ان نوقش بان كلام المجيب لا يكون تمام الاستدلال بل هو ما نحو كلامه سند للمنع قلنا
المقدمة القائلة لا تصح سندية لكونها كاسدة في نفسها وفيه ما فيه هو الاول صح استثناؤه منهم تغليبا فيكون
الامر بالسجود لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم اي عن تلك الجماعة بالملائكة تغليبا اي تغليب الجنس الكثير الافراد
على فرد غير ذلك الجنس مغمور فيما بينهم بل الاطلاق عليهم ذلك الجنس على الجميع هو الاول وهو واحد اي الكل متحد
من حيث انه كلام الله تع وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم الى ... فعطف التفاوت على التعدد في قوله
وانما التعدد والتفاوت قريب من العطف التفسيري ولكن ان تقول كلها كلام الله اي دال عليه فيرجع او
ظاهر الاول انسب لقوله اي لقول الشارح كما ان القرآن كلام واحد اقول تفصيل الكلام في هذا المقام بحيث
يتضح به المرام هو ان كلام الله تع الملك العلام قد يطلق على الكلام النفسي اي الصفة القائمة بذات الله تع الازلية
وقد يطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات المؤلفة من الاصوات والحروف وكذا لفظ القرآن
كما عرفت في مبحث الكلام وكذا الامر في التورية والانجيل والزبور وغير ذلك من اسماء الكتب السماوية المنزلة
الى الرسل فان اريد بها اي بكتب انزلها على انبيائه تع الكلام النفسي فالحق انها لا تعدد فيها ولا تفاوت ولا
اختلاف اصلا لان الكلام النفسي امر شخصي واحد بالعدد لا يكون له جهة كثرة ولا يقبل القسمة والتجزية لا في الخارج و
لا في الذهن لا الى اجزاء خارجية ولا الى اجزاء ذهنية فهو الواحد المطلق كالواجب تع له تعلقات حادثة متعددة
متكثرة في نفسها لكنها امور اعتبارية خارجة عن الكلام النفسي وان اريد بها الكتب المذكورة الكلام اللفظي فالحق انها

امور متكثرة متفرقة في نفس الامر لها جهة واحدة بها يصير واحدا وتلك الجهة الواحدة محمولة عليها بالطبع
وهي انها كلام الله تعالى فانه يصدق على كل واحد منها انه كلام الله تعالى ومعنى اضافة الكلام الى الله تعالى انه
مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين واما الدال على الكلام النفسي فانه يصدق على كل واحد من الكتب المذكورة
انه دال على الكلام النفسي واما غيره كمن المحمولات التي تصير جهة واحدة لها ككونها بلغة والمنزل من السماء فالوحدة
العارضة لها على التقدير الاول هو الوحدة المطلق الذي هو قسم من الوحدة بالعدد وعلى تقدير ان يكون هو
الوحدة بالمحمول سواء كان ذلك المحمول كلام الله تعالى او كتابه او المنزل من السماء او الدال على الكلام النفسي فاذا
تحققت ما تلوناه عليك علمت انه يجوز ان يراد بالواحد في قول الشارح ح هو واحد المطلق فحمل كلام ان
كلها كلام نفسي وهو واحد مطلق لا تعدد فيه بوجه من الوجوه واما التعدد والتفاوت في الكلام اللفظي اي نظم
المتلو والمسموع فيجوز ان يراد به الواحد بالمحمول فيجب ان يراد بالكتب الالفاظ المركبة من الاصوات
محصوص في كلام ح انها وان كانت امورا متكثرة متفرقة من جهة خصوصيات النظم والترتيب لكن لها جهة
وحدة محمولة عليها وهي كونها كلام الله تعالى فانه يصدق على كل واحد منها انه كلام الله تعالى وفي كلام
المحشي مشعر بانه حمل الواحد في قول الشارح على الواحد بالمحمول كما يدل عليه قيد الحيثية في الموضعين حيث
قال اي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المتلو وقوله فعطف
التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري اشارة الى انه ليس بين التعدد والتفاوت فرق كثير و
لم يحصل من ذلك لكل واحد منهما فايدة جديدة لانه لا يجوز حمل التعدد هنا على معنى الحقيقي بل يجب حمله على معناه
التفاوت وكما يوهم ذكر الفاء في قوله فعطف التفاوت آه اذ لو كان المراد نفي التعدد يرد عليه ان
التعدد في اللفظ الواقع فلا معنى لنفيه وقوله وكذا قوله آه اشارة الى انه يجوز ان يكون جهة الوحدة
هو مفهوم الدال على الكلام النفسي وقوله فمعنى الوحدة فاشارة الى ان كون جهة الوحدة مفهوم الدال
اولى من كونها مفهوم كلام الله تعالى وان حمل الوحدة على الوحدة بالمحمول اولى من حملها على الوحدة بالعدد ولا
يخفى ضعف قوله وكذا ولا انسب بقوله كما ان القران هو كلام واحد فقد عرفت ان القران يطلق على المعنيين
فيجوز حمل الوحدة فيه على المعنيين ايضا واذا حمل على الوحدة الحقيقي يجوز اعتبار محمول آخر كما ذكرنا فلا يبقى للاولوية
والانسبية وجه فتامل فانه دقيق **هو الاول** اي ثابت بالخبر المشهور يعني ان المعراج من السماء
ايضا مشهور اي ثابت بالخبر المشهور لان الحق المغز ان الثابت بالخبر المشهور متعلق بمجموع قول المص و

المعراج

١٥١

والمعراج لرسول الله تعالى الى قوله الى العلى فيه محصوله ان المعراج لرسول عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء
ثابت بالخبر المشهور وكذا ذكر المعراج من العلى اي من السماء الى ما شاء الله ثابت بالخبر المشهور والجواب ذلك
مخالف لما عليه ح ان يح من ان المعراج من السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد حتى كل ان ما ثبت بطريق
الاحاد هو خصوصية ما اليه المعراج من الجنة او غيرها دون العروج من السماء فان ثبوته بالخبر المشهور **هو
الاول** واجيب بان المراد بالرؤيا التي وقعت في عبارة معاوية هي الرؤية بالعين وكذا الرؤيا
الواقعة في الآية يراد بها الرؤية بالعين فلا يثبت بالقولين المذكورين دعوى الخصم لا يقال هذا الجواب مخالف
لما افاده ان يح بقوله والصحيح انه عم راى ربه بفواده لا بعينه وكذا توصيف الرؤيا بالصادقة كما
وقع في عبارة معاوية يدل على ان المراد الرؤية في المنام دون الرؤية في العين لانا نقول يجوز ان يكون
المراد برؤيته العين رؤيته غير الله تعالى من الاجرام العلوية والاجسام الفلكية ولا نم ان التوصيف المذكور
يدل على ان المراد بها رؤيته في المنام وقد يجاب ايضا عن اصل الاستدلال بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤية
في المنام لكن لا نم ان المراد في الآية وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس نازلة في شان المعراج فان
المراد بالرؤيا الواقعة فيها هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عم راى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها
والآية نازلة في شانها وقيل المراد بالرؤيا في الآية رؤيا انه سيدخل مكة شرفها الله تعالى ومحصول
هذا الجواب ايضا هو ان المراد بالرؤيا الرؤية في المنام لكن نزول الآية ليس في حق المعراج فلا
يحصل منها مطلوب الخصم المذكور وقيل المراد بالرؤيا رؤية العين لكن سماها اي رؤية العين رؤيا على كلمة
على قول المكذبين فانهم كانوا يقولون المعراج هو رؤيا في المنام فقال معاوية هو رؤيا صالحة بطريق
المشاكلة اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في
قوله تعالى اين شركاي فانه استهزاء وسخرية للمشركين والا فتنزه عن شريك الباري فضلا عن الشركاء
هو الاول والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المعراج للروح والجسد والاحاديث قوله
ان يجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بان المعراج كان متكررا مرة وقع بشخصه ومرة وقع بروحه فقط و
قول عايشة رضي عن الثانية التي وقع بالروح دون الاولى الواقعة بالشخص ووجه اولوية هذا الجواب
هو ان الحديث محمول على الظاهر المتبادر على هذا التوجيه بخلاف الجواب المذكور في الشرح فان ظاهر الحديث يدل على
عدم فقد الجسد عن المضجع لا على مفارقته عن الروح ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت تكرر المعراج

الظاهر متحد ... على خلاف ... في الشرح ان الجواب المذكور وجه الاولوية والاولى آه

والابانة التي اعلى النجو بن العقل اليس من بنانه على صرف العباد عن الظلومة الشفا لم تحدث عايشة بقولها
ما فقد جسد النبي عم ليلة المعراج عن شائبة لانها لم تكن في زوجته عم ولانه الشق يضبط ولعلها لم تكن
ولدت بعد على الخلاف في الاسراء متى قيل كان في اوايل الاسلام بعد البعث بعام ونصف وقيل كان بخمس قبل الهجرة
وقيل بعام قبلها وكانت عائشة في الهجرة بنت نحو ثمانية اعوام فاذا لم تشاهد عايشة ذلك دل على انها
حدثت بذلك عن غيرها فلم ترجح خبرها على خبر غير يقول بخلافه وايضا ليس حديث عايشة بثابت والاحاديث الاخر
الدالة على المعراج كان بجسده ثابتة هكذا قيل هو الاول يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما
روي ان مسيلمة الكذاب دعا للاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق
للعادة من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة فالحاصل ان الخوارق للعادة انواع اربعة
معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص وهو الخارق الصادر عن النبي عم قبل
البعثة والاستدراج يرد عليه ان الخوارق سبعة بضم السحر وطريق ضبطها ان تقال ان الامر الخارق للعادة
لا يخلو اما ان يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح او لا يكون فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون مقرونا
بكمال الايمان والطاعة حسب الامكان او لا يكون فان كان الثاني فهو المعونة وان كان الاول فهو اما
ان يكون مقرونا بدعوى النبوة او لا فان كان الاول فهو المعجزة وان كان الثاني فهو الكرامة انه لم يبعث
بعد ظهورها والا فهو الارهاص وان كان الثاني اي لا يكون ذلك الامر الخارق للعادة مقرونا بالايمان والعمل
الصالح فلا يخلو اما ان يكون مقرونا بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ او لا فان كان الاول فهو
السحر وان كان الثاني فاما ان يكون موافقا للدعوى او لا يكون فان كان الاول فهو الاستدراج وان
كان الثاني فهو الاهانة **هو الاول** الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عم ان قيل يحتمل ان يكون
الاول ظهوره لما رفع من مريم ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لنبوة زكريا عم وان يكون الثاني ظهور الخارق
من صاحب سليمان معجزة لسليمان عم فلم يدل الكتاب الا على وقوع الارهاص او المعجزة وليس شيء منهما بكرامة
للموافقة في اللغة السابقة فلم يكن لتدعي الظهور امر خارق للعادة عن قبل بعض الصالحين بلا دعوى نبوة
ولا اقتداء بنبي اي النبوة كما وقع في حق مريم وصاحب سليمان وليس الكرامة الا خارق مقرونا بالايمان وكمال
الموافقة عاريا عن مقارنة دعوى النبوة وما سبق من التوقف فهو بحسب الاصطلاح ولا يضرنا تسميته اي تسمية
ما ظهر من بعض الصالحين والصالح كمريم وصاحب سليمان ارهاصا او معجزة لنبوتهم عم هو اي البعض من امته اي ذلك

النبي وسياق القصص والآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بهم في دعوى النبوة
بل لم يكن لزكريا علم بذكر والاسئل بتطلعه الحال هذا فظهر انه ليس بمعجزة فتعين كونه كرامة وهو المطلوب
كذا افاد العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع
بل لا نزاع لاحد في وقوع الخوارق الصادرة قبل البعثة للانبياء وظهورها من قبلهم قبل دعوى النبوة والا
فالنزاع لفظي يظهر لو قلنا بوقوع النزاع فيه لصار راجعا الى مجرد الاطلاق والتسمية اي ان الخارق الصادر
قبل البعثة هل يطلق عليه لفظ الكرامة او لا بل هو مسمى بالارهاص ولم يرد النزاع حقيقيا لان وقوع الخارق قبل
البعثة للانبياء امر غير منكر ولا يخفى فان ارشادا جعل ذلك النزاع الواقع فيما بين فحول العلماء راجعا الى النزاع
اللفظي كما لا يخفى انه كلام صاحب المواقف نعم نرجح بان نزاع الخصم واقع في الارهاص ايضا حيث قال الخصم من يجوز
الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على
النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي
مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي التحدي مع ادعاء النبوة في الكرامة انتهى كلامه على انا نقول ان سوال زكريا
لا يدل على جهله لانه يحتمل ان يكون ذلك السؤال امتحانا لمعرفة مريم هل تعرف ام لا **هو الاول** بينا رجل
يسوق بقرة قد حمل عليها اعلم ان لفظ بينا بالالف بالاشباع اي مع الالف الحاصل من اشباع فتحة النون وكذلك
لفظ بينما اي لفظ بينما مع لفظ ما المزيدة الملحقة يعني كل واحد منهما من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة
الى الجملة الاسمية اكثريا وانما قلنا اكثريا لجواز اضافتهما الى الجملة الفعلية كما ذكر في بعض شروح الكافية وفيهما اي
اللفظين المذكورين معنى المجازات اي جعل الشيء جزاء وجوابا لاخر فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجات
فهو العامل اي العامل في الظرف على تقدير التجرد عن كلمتي المفاجات ليس الا الجواب كقولكم بينما نحن
منتظرون الى لقاء المحبوب جاء الحبيب في اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينا والا اي وان لم يتجرد
عن كلمتي المفاجات بل كان متضمنا لاحد كلمتي المفاجات فالعامل فيهما ليس الا معنى المفاجات الموقوفة في تينك
الكلمتين كما في الحديث فان موضعه انه كان رجل يسوق بقرة قد حمل عليها فقد جاءه اي نقل الجمل اليه في اوقات
حمله عليها وقالت لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث وهكذا الامر في بينما **هو الاول** فقال الناس سبحان
الله اي عند حكاية النبي عم هذه القصة التي سمعها النبي عم من الملك قال الناس وقت استماعهم تلك الحكاية
متعجبا سبحان الله بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدى التائين فانه لما اجتمع تاءان في اول مضارع تفعل

تنبيه

المجازات ح

يجوز صدق احديهما في تنزل الملائكة اي تنزل الملائكة فقال عم آمنت بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت
منه اي من تكلم البقرة هو الاول اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك حاصله اي حاصل هذا الجواب عن الاستدلال
الخصم على نفي الكرامة هو ان الاشتباه وعدم التوفرق بين البلغ والكرامة ليس الا عند الادعاء اي ادعاء الولي الذي
يظهر من قبله خرق العادة الرسالة لنفسه وهو اي ادعاء الرسالة لنفسه مستحيل منه اي من الولي لانه كذب وهو يجب
اجتناب الاولياء عنه ولانه اي الولي متدين بدين رسوله هو اي فذلك الولي من قومه ومتبع برسالته اي
برسالة رسوله الذي هو يدينه ولما عرفت ان الاشتباه ليس الا عند ادعاء فعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه اي
ظهور خرق العادة من قبل الولي كرامة له ومعجزة لرسوله ثم اعلم ان لفظ هذه العبارة مشعر بان اطلاق المعجزة
على الكرامة بطريق الحقيقة وقد سبق في صدر الكتاب في مبحث خبر الرسول ان عد الكرامة انما هو بطريق التشبيه
لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة لا على سبيل الحقيقة فتذكر هو الاول والاحسن ان يقال بعد الانبياء
قال عم لابي درداء يعني كان يمشي امام ابي بكر رض اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن السوق اي سوق
ذلك ليس لهذا بل انما سياق ذلك الكلام لاثبات افضلية المذكور اي افضلية ابي بكر كما لا يخفى على من له ذوق
سليم وفهم مستقيم ولهذا اي ولما ذكر الكلام ان ابا بكر افضل من ابي درداء والسر في ذكر ان الغالب في حال كل الناس
هو التفاضل دون التساوي عادة اي نفي افضلية احد يثبت افضلية الآخر وبه اي بهذا الحديث يظهر ان ابا
بكر افضل من سائر الامم ايضا كما يظهر به افضل من ابي الدرداء لما عرفت من ان سوق العبارة لاثبات افضلية
ابي بكر لا لنفي افضلية الغير فمؤدى الحديث ان ابا بكر افضل من كل احد طلعت عليه الشمس وغربت بغير النبيين
والمرسلين وفي شرح المواقف هكذا والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل
من ابي بكر فالصحيح ان يقال ان الحديث يدل بصريحه على ان ابا بكر افضل من الرجال غير النبيين والمرسلين
ويلزم من هذا كونه افضل من النساء ايضا لان جنس الرجال افضل من جنس النساء اتفاقا وبه يظهر ان ابا بكر
افضل من جميع الامم هو الاول ارتفا البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد بقول المص بعد نبينا بعد
موت نبينا لم يفد كلام المص افضل البشر بعد نبينا ابو بكر التفضيل على من مات قبله بعم لم يفد كلام المص تفضيل
ابي بكر على من مات قبل موت نبينا عم وان اريد بقوله بعد نبينا بعد بعث نبينا فلا يصح قول المص
افضل البشر بعد نبينا ابو بكر على الاطلاق لا سلم انه التفضيل على النبي عم ايضا فينبغي ان يخص النبي عم وعلى كلا

التقديرين

التقديرين اي على تقدير ان يكون المراد بعد موت نبينا او بعد بعث نبينا لم يفد كلام المص التفضيل اي تفضيل
ابي بكر على سائر الامم والمراد هو تفضيله على جميع الامم وما قيل المقصود هاهنا بيان التفضيل فيما بين الخلفاء
الاربعة وانهم افضل الصحابة والاهتمام به لكثرة الاختلاف فيه له وجه وجيه هو الاول لا بد من تخصيص عيسى عم
وكذا يجب تخصيص الياس النبي والخضر النبي وادريس النبي عليهم السلام لانه قد ذهب العظام من العلماء الى ان
اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء قيل فيه التصريح
دون غيره من الانبياء الثلثة الاتفاق في وجوده والاختلاف فيهم هو الاول لم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم اي لم يفد التفضيل عليهم افادة صريحة اي صريحا يحتمل ان يريد ان الشارح نفى الافادة مطلقا سواء كانت
صريحة او التزاما والا هو وان لم يكن الامر كذلك بل كان مراده انه لم يفد كلام المص التفضيل عليهم لا صريحا ولا
التزاما فهو محل نزاع لان كلامه بصريحه يدل على التفضيل على سائر الصحابة ولا نزاع لاحد في ان الصحابة افضل منهم اي
التابعين ومن بعدهم وبذلك ان الافضل من الافضل من جماعة افضل منهم وبهذا التوجيه علم وجه صحة كلام المص
من غير ان يتعرض فيه من ذلك قال الشارح سابقا والاحسن ان يقال بعد الانبياء ولم يقل والعفو ان يقال بعد
الانبياء يعني يجوز ان يراد بقول المص وافضل البشر بعد نبينا افضل كل بشر موجود على وجه الارض في زمن البعثة
ابو بكر ويلزم منه التفضيل على التابعين ومن بعدهم لما مر آنفا فلم يحتج الى ذكر الانبياء بدل نبينا كما لا يخفى هو الاول
وعلى هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وانما فسرنا كلام الشارح به لانه قد ذهب البعض الى التفضيل على علي
عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما وفي شرح المقاصد قال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم
علي وقال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة
امتناع امام المفضول ليست تقطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في
فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي هو الاول
فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يحيط به الا علم المحيط بحقيقة السرائر فلا يعلم بالنسبة لنا
الا باخبار من الله تعالى ورسوله وقد عرفت ان الاخبار متناقضة والنصوص متعارضة فلا توجب كمال المعرفة
وعلم اليقين واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواترت نصوص على ما يدل على عموم مناقبه ووفور
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات ومع ذلك لا يدل على افضلية علي على عثمان فضلا عن الدلالة
على التفضيل على ابي بكر وعمر مع اكثرية فضائله وكمالات العلية وكيف فان المعلوم بالتواتر هو الكثرة دون

الاكثرية قال الامدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر
كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين
اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر
بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة
شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا هو الاول قد اجتمعوا يوم توفي بقي
الناس على صيغة المجهول من توفيت الشيء اذا استوفيته فكان الايام استوفيا الذي هو مدة المؤمن فهو اى الميت مستوفى
والعمر مستوفا وبهذا المعنى قالوا الميت متوفى وقد يجئ توفى مبنيا للفاعل بمعنى مات فلا تحتاج الى ضمة التاء و
المشهور ان ابا بكر خطب حين وفاته عم فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فانظروا وهاتوا ارائكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب فقالوا
نعم صدقت لكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام القائم به في ذلك الدين القيم ويكون الحقيقة
بني ساعدة اى اتوا بكون الحقيقة بني ساعدة لذلك الامر وتركوا اهم الاشياء وهو دفن الرسول صلعم وهذا
دليل على وجوب نصب الامام كما لا يخفى هو الاول بل عن خطائه في الاجتهاد فان اهل الحق اتفقوا على ان
المصيب في الحكم علي رضه معاوية واتباعه على رضه لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت
ما بينه وبين البغاة في الاخبار في كونه الحق معه وما وقع عليه من الاتفاق في من الاعداء
الافضلية واحقيته بالامامة فان معاوية واحزابه اى اقرباؤه واتباعه بغوا عن طاعته اى خرجوا عن طاعته مع
اعترافهم بانه افضل من اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه فكذا اى بغيهم وخروجهم على الامام الحق
بشبهة من ترك القصاص على قتلة عثمان فانهم يظنون ان عليا مال اليه وعاون على قتل عثمان
حيث ترك معاونته وجعل قاتليه خواصه وترك القصاص عن قتله مع كونه قادرا على القصاص فاجتمع
الوقعات بصفين حيث قامت الحرب بينهم شهورا ووقع في تلك الحروب صفين ونحو شرح المقاصد قال لا
كلام في ان عليا رضه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد كمل لكن ظن ان تكلم ان اجتهاده في هذه المسئلة
وحكمه بعدم القصاص على الباغي صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليس لهم غاياتهم ومحاربتهم
وهل هذا الا كما قال فرح طائفة على الامام وطلبوا الاقتصاص من قتلة حملا بغير حق قلنا ليس قطعا بخطا
في الاجتهاد على ان الحكم المسئلة نفسها لا اعتقادهم ان عليا يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على

الاقتصاص منهم كيف وقد كان عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح ويقولون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا
ظهر فساد ما ذهب اليه الوصلية والعربية من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه
البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان
كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد ولا في كل من تمسك بشبهة واهية وتاول تاويلا
فاسدا ولهذا ذهب الكثيرون الى ان اول من بغى في الاسلام معوية لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة
وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا هو الاولى
ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء اى
على التوالي من غير انقطاع يكون بلا شبهة الظاهر انه ربما ايضا اعتبر قيد التوالي وعدم الانقطاع كما يدل عليه
قوله وبعدها قد يكون وقد لا يكون فلا يبقى ما ذكره المحشي من الاحتمال وجه وجيه بل لا يخلو عن ركاكة حيث لم
يعتبر الكمال واكتفى بمجرد التوالي كما لا يخفى هو الاول لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
فان الحديث يدل على وجوب معرفة الامام في كل زمان ووجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول فيدل الحديث
على مطلق الوجوب لا على انه يجب سمعا ولا على نفي الوجوب العقلي وبالجملة فان هذه الادلة المذكورة في
الشرح انما هي قوله عم من مات الحديث ومنها قوله لان الامة قد جعلوا ومنها قوله لان كثيرا من الواجبات
كلها انما تدل على مطلق الوجوب ولا يدل شيء من الادلة المذكورة ان نصب الامام يجب علينا سمعا ولا انه يجب علينا
عقلا ولا انه لا يجب على الله تعالى اصلا لكنها مع انضمام مقدمتين قد سبق بيانهما تفيد الوجوب السمعي و
المقدمتان اللتان هما انه يجب على الله تعالى شيء وانه ينتفي الحسن والقبح العقليان فانه مؤداه الادلة المذكورة
مطلق الوجوب ومؤدى المقدمة الاولى انه لا يجب على الله تعالى ومؤدى الثانية نفي الوجوب العقلي فتعين الوجوب
السمعي والى هذا اشار المحشي بقوله واما انه لا يجب عقلا فلا يجب على الله اصلا لا وجوبا عقليا ولا وجوبا شرعيا
فلبطلان في عين الوجوب على الله تعالى ولبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة وايضا نقول
لو وجب نصب الامام على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام لامتناع ما هو الواجب على الله تعالى والتالي باطل لخلو اكثر الاوقات
بعد الائمة الاربعة والخلفاء الاثني عشر من الامام بالاتفاق فالمقدم مثله فان قيل لو وجب نصب الامام سمعا على الامة
لزم اطباق في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية و
لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي فمعاوية ومن بعده ملوك و

امر الائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لو تركوه
على قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار مع انه من باب الاحاد ويحمل الموت الى الخلافة على وجه الكمال كما مر ولفظ
الميتة الواقعة في الحديث بكسر الميم بناء المصدر للنوع اي مات نوعا من الميتة اي الميتة الجاهلية وهي كالحالة
التي بناء لم للنوع ومعنى النسبة اي نسبة الميتة الى الجاهلية كونها على طريقة ميتة الجاهلية وخصلتهم فانهم
لم يعلموا طريق صواب سلوكه فيخرجهم عن الخطل والاضطراب في دار الدنيا ويوم الجزاء ولم يواظبوا على الطاعات
ولم يعملوا العبادات حتى يكون لهم في الآخرة درجات لان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقوم
بالاحكام على الانصاف والانتصاف ويبين لهم السنن والنوافل والواجبات فمن لم يعرف امام زمانه فمع انه في
ظل امانه فهو عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية وقد يقال المراد بالامام يعني المراد بلفظ الامام
الواقع في الحديث هو النبي عم وقد جاء لفظ الامام بمعنى النبي عم في القرآن كما قال الله تع لابراهيم اني جاعلك
للناس اماما وفيه … كثير من المفسرين هو الاول فيعصي الامة كلهم لان ترك معصية و
المعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز
واضطرار ويكون نصب الامام متعذرا الآن بعد خلفاء الراشدين فلا اشكال اصلا وقد سلفنا ذكر السؤال
والجواب قبيل ذلك فلا تغفل هو الاول مع عدم القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط اي شرط الامامة هو وجود
العصمة وتحققها لا العلم بوجود العصمة وعدم القطع بوجود عصمة ابي بكر كما ادعته ان يرد على تقدير التسليم
انما ينافي الثاني اي وجود العلم بالعصمة ولا ينافي ذلك اي عدم القطع بوجود عصمته لا الاول اي وجود العصمة
فيه في الواقع لجواز ان يكون معصوما ولم يكن للغير علم به فانتفاء العلم بالعصمة لا يوجب انتفاء العصمة
يرد عليه ان ما ذكره ان كان كلاما حقا وقولا صادقا لكن توجه شيء وهو انه لو كان وجود العصمة
شرطا في الامامة لما جاز نصب الامام الا بعد معرفة تحقق ذلك الشرط فيجب على اهل البيعة وقت بيعتهم الجزم
بوجود العصمة والقطع بتحققها فيمن بايعوه واعتقدوا امامته وخلافته في ذلك امر لا يخفى على العاقل
المتأمل فيجب علينا اما الجزم بعصمة ابي بكر واما الحكم بعدم اشتراط العصمة في الامامة واما الجزم بعصمة ابي
بكر واما الحكم بعدم اشتراط العصمة في الامامة واما الجزم باشتراطها في شيء مع عدم القطع بوجود
الشرط فغير لازم لوجود المشروط فغير معقول على انا نقول ان عدم قطعنا بوجود العصمة في ابي بكر غير
مفيد لانتفاء اشتراطها في الامامة لانه على تقدير ان يكون العصمة شرطا في الامامة يكفي معرفة اهل

البيعة وقطعهم بوجودها وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصله انه ان اراد الشارح بعدم القطع
بعصمته عدم قطعنا بها فعلى تقدير التسليم لا يلزم منه انتفاء الاشتراط لجواز قطع اهل البيعة بوجودها فيه
وان اراد عدم قطعهم بها فلا نسلم انهم لم يقطعوا بوجود العصمة لا بد … عليك ان … بوجود عصمتهم
لا يكفي في … بامامته على تقدير ان يكون العصمة شرطا للامامة بل يجب علينا ايضا الجزم بوجود العصمة فيه
بل يجب علينا القطع بان البيعة قاطعون بوجود العصمة فيه على تقدير ان يكون العصمة شرطا للامامة
هو الاول فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره الشارح عدم خلق
الله تع الذنب في العبد فعدم العصمة عدم عدم خلق الله تع الذنب وعدم العدم وجود او مستلزم
للوجود فعدم العصمة اما نفس خلق الله تع الذنب في العبد او مستلزم له فذكر الخلق والذنب والمعصية ظلم
اما على النفس او على الغير فكيف لا يكون غير المعصوم المذنب ظالما قلت معنى قوله اي قول الشارح حقيقة
العصمة كذا اي ان لا يخلق الله تع في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ان … وغايتها ذلك لان العصمة
نفسها على عدم خلق الذنب فيكون تعريف العصمة بعدم الخلق تعريفا رسميا لكونه تعريفا بالغاية …
عن … الغاية واما تعريفها الحقيقي وماهيتها الحقيقية فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها اي في المعاصي
المراد بالملكة الكيفية الراسخة في النفس وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف … لطف الله تع …
ولا يخفى على عامل … غير المعصوم اي من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا
عن ان يكون ظالما ثم يمكن ان يجاب عنه … بان يقال ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه اي الظلم
هو التعدي على الغير والمعصية اعم من ان يكون متعدية او لا فليس كل عاص ظالما على الاطلاق يرد عليه انه
صريح قوله تع ولكن انفسهم يظلمون يشعر بان الظلم لا يجب ان يكون متعديا ولذلك قال شارح المقاصد فان
المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق … فدلالة الآية على ما هو في الكبرى لا … ان يكون
المراد عهد النبوة والدلالة على ما هو راي اكثر المفسرين … ان كل عاص ظالم بناء على ان الظلم اعم من
ان يكون متعديا كما ادعاه الخصم فجوابه ان يكون المراد به عهد النبوة … قوله …
من الظالم باهل للامامة وصورة استدلال الخصم كما ذكره في شرح المقاصد هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية
ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين …
بقرينة السياق وهو قوله تع اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي انتهى الكلام … الجواب

الواقع في سياق ولم يعلم بقوله وقد يعلم ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين
هو الاول لا تزيل المحنة اي التكليف سمي التكليف بها اي بالمحنة لانه اي بالتكليف يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم
ايهم احسن عملا وفي ذكر الآية الكريمة اقتباس على ما لا يخفى على من له وقوف بعلم البديع والبلاء والابتلاء والمحنة
والامتحان بمعنى واحد والحاصل ان في التكليف امتحان العبد انه يطيع او انه يعصي سمي بالمحنة هو الاول قلنا نعم
الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب الطاعة لكل منهما على الانفراد فلا يلزم من ذلك من امتثال احكام متضادة فاما في
الشورى فالكل بمنزلة امام واحد فان الشورى كالمبعض ذلك الطرف هو ان يجعل الشيء عدم او الامام الاربعة بين
الكثرة بشرط انهم يتبادرون فيما يتعلق بالامامة وفي اجراء الاحكام الشرعية على العباد يعني لم يحكم واحد منهم ما لم ... ر
الآخرين فالكل منهم ان يحكم بالامور الشرعية وينفذ النواهي الالهية بعد مشاورة الصاحبين فلم يتحقق منهم اجراء
الاحكام المتضادة فلا يلزم امتثال احكام متضادة اما لو كان كل واحد منهما اماما بالاستقلال يجوز ان يصدر عنهم
احكاما اجتهادية متضادة فيلزم امتثال الاحكام المتضادة وهو مستحيل قال صاحب الصحائف يجوز نصب الامامين
لفوات عن البلاد بحيث لا يصل احكام احدهما الى ما يصل اليه احكام الآخر لعدم لزوم امتثال احكام متضادة بل
بينهما شيء وهو ان التوافق في اجراء الاحكام مع امكان وقوعه من غير ان يتحقق بينهم اختلاف انما يمكن اذا توافقت
مؤديات اجتهاداتهم ولم يوجد التناقض بين مقتضيات احكامهم واما لو فات انظار البعض الى ما ينافي
لما تؤدي اليه انظار البعض الآخر فلا يتصور التوافق والاتفاق بل قد يتمادى في ذلك الى المخاصمة والمنازعة
المؤدية الى المجادلة ولذلك يختل امر الدين والديانة ويبطل انتظام امور الخلائق وقد يجاب عن هذا عن اصل
السؤال المذكور في الشرح ايضا بان معنى الامامة شورى بين الكثرة ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ويرضوا به
فيجب ان لا يتجاوز زعم الامامة ولا النصب ولا التعيين يعني يشترط ان لا ينصبوا غيرهم اماما حتى يتجاوز زعم الامامة
ويشترط ايضا ان لا ينصب غيرهم واحدا منهم يعني يشترط ان لا يكون ناصب واحد منهم غيرهم حتى يتجاوز زعم النصب
ويشترط ايضا ان لا يكون معين واحد منهم للامامة غيرهم حتى يتجاوز زعم التعيين بل يجب ان يعينوا هم انفسهم احدا منهم
ثم ينصبوه اماما وفي هذا كلام ايضا كما لا يخفى فتدبر هو الاول ولا ينعزل الامام بالفسق يعني لو لم يشخص عادلا
ففسق عن امر ربه وخرج عن طاعة الله تعالى وظلم على عباده لم ينعزل عن الامامة ولا ينافي ما ذكرناه قوله تعالى لا
ينال عهدي الظالمين لان نيل العهد ووصوله ليس الا في الابتداء لان النيل والوصول آني للحدوث ليس في البقاء
في الزمان والمعنى ان الشخص المذكور في آن وصول العهد ونيله عادل غير ظالم لا يقال بل نقول ذلك

الشخص

١٥٦

الشخص عن الامامة لما ذكرتم من قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل وان كان بمعنى الوصول وهو آني ابتداء
الحدوث ويوجد في الآن كما ذكرتم ولكنه لا يزال باقيا اي في زمانه وبعده فلو صار الامام ظالما بعد ما لم يكن علم انه لم
ينال عهد الامامة الظالم لان نيل العهد باق مع بقاء العهد فلو كان العهد باقيا لكان النيل باقيا وانت خبير بان
الآية لنفي النيل مطلقا يعني لا ينال عهدي الظالمين لا في آن الحدوث ولا في زمان البقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري
امر اعتباري آني اي يعتبره العقل تعقيبه في آن ويحكم بانقراضه فلا بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر
ومدلول الفعل حقيقة هو الوصول بالمعنى الاول دون المعنى الثاني وقد علم ان الوصول ليس معناه الا الآن الاول
فلا نسلم ان النيل بمعنى الوصول بل المراد به هنا احداث الوصول واليه اشار المحشي بقوله على ان صيغ الافعال للحدوث
فمعنى الآية انه لا يحدث النيل والوصول للظالمين فلا ينافي ذكرنا احداث العهد للعادل ثم صار فكرا العادل ظالما مع بقاء
العهد ولهذا السؤال جواب آخر تحقيقي قد مر في الحاشية التي بكل الحاشية راجعة فليتأمله المتأملون وليعرض المنظرون
هو الاول ولان العصمة ليس بشرط ابتداء فبقاء اولى بدو عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب عن المعاصي
مع التمكن منها فلا يتم التقريب ولا يكون سوق الدليل على وفق المطلوب اذ المطلوب هو انه لا يشترط عدم الفسق في تحقق الامامة
والخروج عن طاعة الله تعالى والظلم على العباد ولا ينال الامامة وعدم قيام الملكة اجتناب المعاصي في الامامة لا يستلزم
عدم اشتراط عدم المعاصي او ان لا يكون الملكة شرطا ويكون عدم العصيان شرطا ووجود العصيان منافيا
للامامة فلا يثبت المطلوب بما ذكر من عدم اشتراط العصمة في الامامة ابتداء وكان منشأ الاشتباه عدم التفرقة بين
العصمة وعدم الفسق فتوهم ان المطلوب هو ان يشترط العصمة وان اريد بالعصمة عدم الفسق فيرد عليه ان عدم
الاشتراط اي عدم اشتراط عدم الفسق ابتداء ممنوع وكيف لا فانهم قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر
الدين ولا يوثق باوامره هو الاول قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث الامامة وان كانت
من الفقه لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور
عملية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان
يقصد حصولها من كل احد ولا شك في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية
انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها و
يشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا وبصيرا ناطقا قرشيا فان
لم يوجد من قريش من يتجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل

من العجم ولا اشتراط ان يكون ناشيا او معصوما ولا افضل من يولى عليهم لكن لما شاعت بين الناس في باب
الامامة واحكام الخلافة اعتقادات فاسدة واختلافات باطلة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة
من فرقة اهل البدع والاهواء الى التعصبات الباطلة وتعسفات غير لائقة يكاد يفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام
وترك جم من قوانين الاحكام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس البحث
عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحقت تلك المباحث بابواب الكلام وادرجت
في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون
الاسلام ليكون ذلك عونا للقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المتعصبين قوله هو الاول ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه هو اي لفظ النصيف عبارة عن مكيال مخصوص فالضمير اي فيحتمل ان يكون المراد بالنصيف مكيالا
مخصوصا والضمير المجرور في نصيفه لاحدهم وقيل ان النصيف بمعنى النصف فالضمير المجرور للمد بمعنى المد وهو عبارة
عن ربع الصاع فالحاصل ان النصيف نصف الشيء والنصيف مكيال قوله هو الاول فمن احبهم فبحبي ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم فلفظ حبي في قوله فبحبي مصدر بمعنى المحبة مجرور بالباء مضاف الى المفعول الذي هو ياء المتكلم
والجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور بعدهما وهو احبهم فيكون تقديره على الفعل المتعلق اي فمن احبهم
فاحبهم بحبي يعني ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي لا يكون بين المحبتين تفاوت في الحقيقة و
انما الاختلاف بحسب الاضافة وهكذا الامر في قوله فببغضي ابغضهم اي من ابغضهم فبغضهم ببغضي يعني ان
البغض المتعلق بهم هو بعينه البغض المتعلق بي نعوذ بالله من بغض الصحابة الكبار وسائر الائمة الابرار و
الخلفاء الاخيار قوله هو الاول فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره هذا الجواب انما يتم في خصوصيات الاشخاص
وهو ما اذا [illegible] لو كان مراد السائل ان النبي عم لعن بعض اشخاص المسلمين بعينه كما نقل عنه
وهو خلاف ما ذكرتم من ان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة فالجواب عنه انه عم يعلم من
احوال الناس ما لا يعلم غيره فيجوز له ما لا يجوز لغيره من تخصيص بعض اشخاص المسلمين في اللعن والنهي بالنسبة
الى الامة واما اذا كان محصول السؤال انه صدر عنه عم اللعن في شان بعض الاصناف والطوائف المذكورة با
لاوصاف كآكل الربوا وشارب الخمر والغ [illegible] على الزوج فانه نقل عنه عم انه قال لعن الله شارب الخمر
ولعن الله آكل الربوا ولعن الله [illegible] على الزوج فلا يكون الجواب ان تعالى انه عم يعلم من الاحوال ما
لا يعلم غيره بل الجواب ان مراده عم ان كل واحد من تلك الاوصاف يوجب للمتصف بها استحقاق اللعن فاجتنبوه

لعلكم

١٥٧

لعلكم تفلحون وانما قلنا ان مراده ذلك لان ترتب الحكم كاللعن مثلا على المشتق كشارب الخمر وآكل الربوا وغير ذلك
يدل على كون مأخذ الاشتقاق اي شرب الخمر واكل الربوا وغير ذلك علة لذلك الحكم اعني اللعن اذ ترتب الحكم على الوصف
يدل على انه المناط اي يدل على ان منشأه وسببه ليس الا ذلك الوصف ولذا اشتهر المشتق من كلام الحق ادعائه
والا فلا يستقيم كما لا يخفى قوله هو الاول ولا يبلغ هذا درجة الانبياء الا ان يذكر في مباحث النبوة لانه من
مقاصد الفن لكونه من الاعتقاديات دون العمليات ومباحث النبوة لكنه لا ينحط لهذا مرتبته عن درجة الانبياء لعدم
ذكره تحت مباحث النبوة قوله هو الاول فمعناه انه عصم من الذنوب بالوعمعناه انه وفقه الله للتوبة الى الصحة فان
صحح ذنبه بعناية الله وحسن توفيقه للتوبة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له قوله هو الاول لا يقال هذه ليست من
النص بل من المتشابه لانا نعلم ان اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه وباعتبار مراتب الظهور والخفاء ينقسم
فباعتبار الظهور ينقسم الى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وباعتبار الخفاء ينقسم الى اربعة اقسام الخفي والمشكل
والمجمل والمتشابه فذلك لان اللفظ الظاهر هذا المعنى وهو ان لم يحتمل النسخ فمحكم لانه احكم المراد به عن احتمال النسخ و
التبديل وحكمه وجوب العمل به كقوله ان الله بكل شيء عليم فانه علم بالدليل العقلي ان الجهل نقص يجب تنزيه الله تع
عنه وان علمه تع ازلي وانه تع عالم بجميع الاشياء فلا يمكن تبديل قوله تع ان الله بكل شيء عليم فلا يحتمل النسخ والا لزم
الجهل وحدوث العلم وكلاهما باطل والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الظاهر المراد محتملا للنسخ فان لم يحتمل التأويل
والتخصيص فمفسر مثل قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره بقوله
كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله اجمعون وحكم المفسر
وجوب العمل على احتمال النسخ والا اي وان احتمل التأويل والتخصيص فان سيق ذلك الكلام لاجل ذلك المراد فنص
هو اما انه ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز
المجاز كقوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فانه نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق لذلك فانهم
كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تع ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال تع ردا عليهم واحل الله
البيع وحرم الربوا والا اي وان لم يكن سوق الكلام لذلك المعنى المستفاد منه فظاهر وهو اسم لكلام ظهر منه المراد
به للسامع بصيغته وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه فالظاهر هو نفس البيان من غير كيفية والنص والمفسر والمحكم بيان
مع كيفية يعني نفس البيان يستفاد من غير ان يكون السياق له فاذا انضم لذلك سياق الكلام يسمى نصا
ولذا انضم به ما يقطع المجاز والتأويل يسمى مفسرا ولذا انضم به ما يقطع المجاز والتأويل والتبديل يسمى

محكما مثاله الظ قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا جميعا بنظم الصيغة من غير
قرينة ولفظ خفي المراد من اللفظ فان خفي بعارض فخفي وهو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا
بالطلب وحكم النظر فيه ليعلم ان اختفاؤه لمزية او نقصان فيظهر المراد كآية السرقة في حق العيار والنباش
فان الطرار والنباش لا يدخلان في السرقة لان ركنها الاخذ خفية ومحلها مال محرز مملوك نصابها قدر عشرة
دراهم مضروبة والطرار ليس خفيا لجواز ان اخذ الكيسة في قابع الكم والنباش ليس اخذ المملوك فلذلك لا يلزم
قطعهما بقوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان خفي لنفسه وادرك عقلا فهو مشكل
وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد كقوله تع وان كنتم جنبا
فاطهروا فانه وقع في غسل الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن يمكن ادراكه بالتامل او درك لخفائه نقلا
بالدليل النقلي فهو مجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع
الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كا
لصلوة والزكوة اه ان لم يعلم ان المراد اي معناهما في الشرع ان المراد بهما الاركان المخصوصة والاعطاء
المخصوص ولم يدرك اي لخفاءه اصلا فهو متشابه كالمقطعات في اوائل السور وكاليد والوجه ونحوهما وحكمه اعتقاد
الحقية قبل الاصابة هذا بيان اجمالي لكلام المحشي فمن اراد التفصيل فليرجع الى كتب الاصول **هو الاول** اذا
ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل متاولا ولا في غير ضروريات الدين وانما قيد بقوله اذا ثبت كونها معصية بدليل
قطعي لانه اذا لم يثبت كونها معصية بدليل قطعي لم يكن استحلالها كفرا وانما قيد بقوله ولم يكن المستحل متاولا لان الاستحلال
ما ثبت بالدليل القطعي كونه معصية لا يكون كفرا على الاطلاق بل انما يكون كفرا لو لم يكن المستحل متاولا تاويلا صحيحا و
اما عند التاويل فلا يكون الاستحلال كفرا وانما قيد بغير ضروريات الدين لان استحلال معصية هي من ضروريات الدين كفر
سواء كان المستحل متاولا او لا واما العالم بعلم من ضروريات الدين فالمستحل انه لم يرد به شبهة محتملة فهو كافر والا فلا
فتاويل الكافرة ولا كانكار حدوث العالم فكفر حشر الاجساد والعصيان وعلم الباري بالجزئيات وقدرته
قوله خالق الارض والسموات الا يرفع لو هم الا من ضروريات الدين فانكاره كفر سواء كان مع الانكار تاويلا او لا وهو الذي
ذكرناه من انه يعم الكفر قطعا من انكار عقايد الاسلام في غير الاجماع القطعي مما يكون منصوصا عليه وما يكون من ضروريات الدين
متفق عليه واما كفر منكر اي حكم الاجماع القطعي الذي لم يكن من ضروريات الدين ففيه خلاف هذا نهاية ما تيسر لنا من
تحرير كلام المحشي في هذا المقام بتحرير المرام ولا يخفى على ذي طبع سليم وفهم مستقيم سماحة ذلك التحرير وفزاته ذلك التقرير **هو الاول**

[illegible]

قوله لعدم اختلافها اي اختلاف الحكمة باختلاف ازمنة الانبياء وفيه نكتة تامل

الحكمة اي ما هو في حد ذاتها يقتضي مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها اي اختلاف الحكمة باختلاف تلك
الحال اي حال الاشخاص والازمان وانا مثل حرمة الخمر فالحكم فيه ليست ذاتية بل باعتبار اوقات الاشخاص واحوال
الازمان فتجب خلافه يحتمل ان يكون ارتفاعه بتبدل حال الاشخاص والازمان فالضابطان ما كان حراما في زمان
وشريعة صح ان يكون في زمان وشريعة اخرى فتجب حله ليس كفرا لان ذلك ارتفاعه ان يتبدل بالتبدلات احوال التعيين وان
يوجد بهم كالذين كانوا عليه في الاديان السابقة وما كان حراما في كل زمان وشريعة فتجب حله كفر لان حرمته الابدية
انما هي لما اقتضتها الحكمة الابدية الازلية مع قطع النظر عن حال الاشخاص في الازمان وارتفاعها يرجع عن الحكم الازلية
الابدية ارتفعت اي حكم الله تع بما ليس بحكمه وهذا جهل صريح به بل يقتضي الشيء الكفر ان هذا مبني بثبوت الحسن والقبح
العقليين والمذهب خلافه **هو الاول** فان قيل الجازم بان العاصي يكون في النار آيس اي قطع نفسه ان يكون
الجازم عاصيا وقس عليه قول الجازم بان المطيع يكون في الجنة آمن يعني ان ذلك الجازم انما يكون آمنا على تقدير ان
يكون الجازم مطيعا ومبني ذلك على امرين احدهما انه يجب على الله تع ثواب المطيع وعقاب العاصي وثانيهما
ان الياس والامن بالنظر الى حال الجازم بالامن والياس فلو كان بالعكس اي حال الغير لا يلزم ان يكون الجازم عاصيا
في الصورة الاولى ومطيعا في الصورة الثانية فان المطيع يائس من ان يرحم الله تع العاصي والعاصي امن من حكم الله
بالنسبة الى المطيع **هو الاول** ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة اعلم ان المراد باهل القبلة
هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله تع بالكليات والجزئيات وما اشبه
ذلك فمن واظب طول عمره على الطاعات باعتقاد قدم العالم او نفي حشر الاجساد او نفي العلم بالجزئيات لا يكون من اهل القبلة
او نقول يعني ان عقيدتك فكرهما ان يرجح انه لا يكفر احد من اهل القبلة في المسائل الاجتهادية لانه لا يكفر
اصلا اذ لا نزاع في كفر من انكر ضروريات الدين ثم نقول انه على تقدير ان يكون هذه العقيدة محمولة على العموم
فانها ليست الا للشيخ اي الحسن الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الاخر من اصحابنا فلم يوافقهم اي الشيخ ومتابعيه
وهم اي البعض الذين لم يوافقوا الشيخ ومتابعيه الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل كنفي الصفات
ونفي ارادة الله تع لفعل العبد وكنفي الرؤية والقدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة
بالتزكية والايمان وغير ذلك مما ذكر في الكتب المبسوطة وقال الشيخ ابو اسحق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا و
في شرح المواقف جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في اول
كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا

قوله ليست ذاتية لان حرمة الخمر لمصلحة الوقت وبحسب مقتضياته تختلف بحسبها الانبياء في الحكمة بحكمة الامم السالفة

فيما مشتبا بين الاان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن ابن فورك انه قال
لا ارد شهادة واحد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب
المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين
كانوا قبل ابي الحسين تحزبوا فكفروا الاصحاب في امور وعارضه بعضنا بالمثل وقد كفر المجسمة مخالفيهم من اصحابنا ومن
المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا انتهى كلام شارح المواقف فاذا
سمعت ما تلوناه عليك علمت انه لا احتياج الى الجمع بين قولهم لا نكفر احدا من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق
القرآن او باستحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وذلك لعدم اتحاد القائل فان القائل بالتكفير بعض اصحابنا
والقائل بعدم التكفير بعض آخر منهم فلا اشكال ولو سلم فيجوز ان يكون القول الثاني للتغليظ ردعا لما ذهب اليه
الملحدون او القول الاول لاحترام شان اهل القبلة فلا اشكال ايضا هو الاول ومطالعة علم الغيب
اي الاطلاع فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن كانه قيل تعريف الكهنة بما ذكرنا فلا مانع بعض ان الرائي يلقي الاخبار
الى الكهنة كما سيذكره ان شاء الله وذكر لانه المتبادر من قوله مطالعة علم الغيب ادراك الامور الغائبة وقد شاهدنا
فقد يحصل للنفس من غير المشاهدة ومن الاثار اي فلا يتوهم ذلك القائل قال المحشي المراد بمطالعة
علم الغيب الاطلاع دون المشاهدة والاطلاع ايضا لا ينافي الالقاء والحق ان المشاهدة ايضا لا ينافي الالقاء
فلا يحتاج الى هذا التغيير هو الاول ويقال رئيا من الجن قال في الصحاح يقال له رئي من الجن اي مس من مس
عشق قال المغني ان له اي للكاهن تعلقا وقربا من الجن يلقون اليه اخبارا عن الخفيات ورئي بفتح الراء المهملة و
كسر الهمزة وتشديد الياء على وزن فعيل وقرأ ان شاء الله وتابعه بالنصب عطف على رئيا وهو اي لفظ الرئي
علم لنوع من الجن وصاحبه هو الاول فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون قوله
تع انك من المنظرين اخبارا عن كونه اي كون ابليس من المنظرين في قضاء الله السابق بتقييد القضاء بالسابق
لا يكون للاحتراز عن اللاحق بل هو صفة كاشفة للقضاء فان القضاء ليس الا في السابق ولا قضاء في اللاحق
وبالجملة ان ابليس منظور الله في يوم الى يوم الوقت او عن الانظار اولم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور
الدنيا ومصالح معيشته وقيل لا يستجاب في امور الآخرة وبه اي بذكر القول يحصل التوفيق بين الآية وما هو
ما دعاء الكافرين الا في ضلال وبين الحديث وهو اتقوا دعوة المظلوم وان كان كافرا فيستجاب هو الاول
لعبد الغفار الغفاري بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة والفاء هو الاول خسف

لمشرق

لمشرق خسف المكان ذهابه وغوره في الارض قال الجوهري خسف بالمكان اذا غار به الارض هو الاول والغنم
للكوفة والتبيان من نجم العلم كالفتوى بفتح الفاء وبضمها وبعض ان معنى الفتيا والفتوى واحد رعت ان
غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود النبي عم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم فقال ابنه سليمان
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا الذي حكمت ارفق بالفريقين او وفق للفتي حينئذ وهو اي الحكم الاوفق
ان يدفع الحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الزرع الى هيئته الاولى ويدفع الغنم الى اهل الحرث
ينتفعون بها ثم يترادون اي يرد كل واحد الى صاحبه ملكه فقال داود عم لسليمان القضاء ما قضيته و
حكم داود بذلك القضاء الذي قضى سليمان والدليل ان حكم داود عم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب
الغنم بالاجتهاد دون الوحي انه لو كان بالوحي لما جاز لسليمان مخالفته ولا لداود الرجوع عن حكمه الى اجتهاد
سليمان وبهذا ظهر انه يجوز للنبي عم ان يجتهد ويخطي فيه واعترض على هذا الدليل اي الدليل الدال على وقوع
الخطاء في حكم داود بانه يحتمل ان يكون النقض اي تخفيض التنفيس لسليمان لكون ما فهم سليمان احق مما فهم
داود كما يشعر به قوله اي قول سليمان غير هذا ارفق بالفريقين والا يكون التخفيض لاجل خطائه في حكم داود فكان
سليمان قال حكمك هذا لكن غيره احق بالفريقين هو الاول قد اجمعوا الى ان الحق فيما ثبت بالنص واحد
لا غير اعترض عليه بان الاجماع على وحدة الحقيقة انما يكون في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاحكام الاجتهادية
يعني ان غرض المستدل ان الحكم الاجتهادي قد يقع فيه الخطاء وليس كل حكم اجتهادي صوابا قالان الاحكام
الاجتهادية قد تختلف وتتناقض فلو كان كل واحد منها حقا لتعدد الحق مع انهم اجمعوا على وحدة الحق و
حاصل الاعتراض هو انه ان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق مطلقا سواء كان في الاجتهاديات او في
غيرها فغير مسلم فان الاجماع ليس الا على وحدة الحق في غير الاجتهادية وان اراد انهم اجمعوا على وحدة الحق في غير
الاجتهاديات فمسلم لكن لا يفيد المطلوب لان المطلوب وحدة الحق في الاجتهاديات والدليل يفيد وحدة الحق في غير
الاجتهاديات فلا يتم التقريب بكون سوق الدليل على وفق المدعي على ان قوله والقياس مظهر لا مثبت بل الامر
بالعكس عند الخصم يعني ان القياس مثبت عند الخصم لا مظهر هو الاول لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عم
في الاشخاص اعترض عليه بانه ان اريد عدم الفرق في العمومات بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فمسلم
انه عام شامل لجميع الاشخاص لكن لا يفيد المطلوب لان النزاع في الاحكام الاجتهادية فلا تقريب اي لا يكون سوق الدليل
على وفق الدعوى وان اريد عدم الفرق في العمومات بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم المطلق او بالنسبة الى الحكم

الاجتهادي فهو غير مسلم بل هو اول المسئلة وبالجملة لا يتصور التزام الخلطم لان التقليد انما ورد في الاحكام الغير الاجتهادية والكلام في الاحكام الاجتهادية وبينهما بون بعيد عند ذلك علم ان ما في التلويح من انه يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتى احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما ايضا لا يوجب التزام الخلطم لقوله ان يقول ليس ذلك الشخص مأمورا بتقليد كل واحد من الحكمين فهو مختار ان شاء اختار مذهب الحرمة فيكون حراما عليه في نفس الامر وان شاء اختار مذهب الحل فيكون حلالا بالنسبة اليه في نفس الامر هو الاول فلو هو الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجدة لآدم عم على وجه التعظيم والتكريم اه الوجه الاول لان من الوجوه المذكورة لاثبات تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لا يفيد الا العموم الا من الدعويين المذكورتين وهي تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فان قيل منطوق الدليلين المذكورين ليس الا تفضيل آدم على الملائكة دون تفضيل سائر الانبياء قلنا كما يدل الدليلان على تفضيل عم كذلك يدل على سائر الانبياء اذ لا قائل بالفصل والفرق بين آدم عم وبين غيره من الانبياء في هذا الحكم فدل الدليل على فضيلته على الملائكة يدل على فضيلة سائر الانبياء لكن لا يفيد الدليلان المذكوران على تفضيل العامة اي عامة البشر على عامة الملائكة وذلك يظهر عند التصفح الى الدليلين المذكورين وقد عرفت ان الدعوى امران فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى هو الاول وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يعني ظاهر الآية وان دل على تفضيل عامة البشر والرسل على عامة الملائكة ورسلهم لكن يجب التخصيص بحيث لا يفيد تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة للاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فتقدير ذلك التخصيص اما ان يخص آل ابراهيم عم وآل عمران عليهما السلام في قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين غير الانبياء فيكون المراد بآل ابراهيم عم وآل عمران الانبياء منهم فيفيد الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل اي رسل البشر فقط على عامة الملائكة ورسلهم لا على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وقد عرفت ان المدعى امران تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيكون المراد بالعالمين ما يكون من العالم غير رسل الملائكة فيفيد الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل والعامة اي تفضيل رسل البشر وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لا تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وقد عرفت انه ايضا احد فردي الدعوى المذكورة وبالجملة ان الآية المذكورة

ان علمت

ان علمت على الظاهر فقد دل على ما يكون الاجماع على خلافه وهو تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وان خصصت فعلى الوجه الاول لا يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه الثاني لا يدل على تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فلا يكون الدليل على تقدير التخصيص منطبقا على الدعوى كما عرفت لكن التخصيص الثاني اي تخصيص لفظ العالمين اولى من التخصيص الاول اي تخصيص آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فيه لانه حمل اللفظ الاخير على المجاز فلما حمل اللفظ الاول على المجاز لكان لا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى الشط الى النهر اي جانب النهر وطرفه فانه نزع الخف قبل الوصول الى اسقاط الطهارة تم من غير ضرورة ومثله حمل اللفظ الاول على المجاز فانه ارتكاب المسامحة من غير ضرورة هو الاول يلتقي والمقصود في الاخلاص فيكون افضل فقد قال عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها في الجزم اشقها ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل الذي للبشر في جنبها اي جنب فضائل الملائكة فلا نسلم بمجرد افضلية اعمال البشر من اعمال الملائكة تفضيل البشر على الملائكة قلت هذا الادعاء مما لا يتبادر في حق الانبياء يعني لو قيل للملائكة في مقابلة اعمال انبياء البشر صفات فاضلة يضمحل فضل الاعمال في جنبها قلنا ذلك خلاف الواقع ومخالف لما في نفس الامر لكن الادعاء المذكور في حق عامة البشر لا يبعد ان يقبل يعني لو قيل للملائكة في مقابلة اعمال عامة البشر صفات فاضلة يضمحل فضل اعمالهم في جنبها فكاد ان يقبل اقول كان المجيب حمل كلام السائل على الاعتراض الادعاء فلذلك قال الادعاء في حق الانبياء غير مقبول اذ لو حمل كلام السائل على المنع وان لم يكن كلام المجيب هذا الادعاء في حق الانبياء غير مقبول خارج عن قانون المناظرة لان كلام المجيب على هذا التقدير يصير بالحقيقة انكارا للسند ومنعا له ومنع السند مردود اتفاقا وبالجملة ما ذكرناه من اصل السؤال والجواب عنه يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا لا يفيد الا التفضيل اي تفضيل انبياء البشر على عامة الملائكة وانبيائهم فقط ولا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لان عبادة البشر واعمالهم وان كانت اشق وافضل لكنه يجوز ان يكون للملائكة في مقابلة اعمال البشر صفات فاضلة يضمحل فضل الاعمال في جنبها فعلم من ذلك ان الدلائل المذكورة لا يفيد القطع واليقين فالاليق في امثال ذلك المقام التوقف وعدم الاجتراء بترجيح احد الطرفين فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهو ارحم الراحمين تم هذا الكتاب بعناية الملك الوهاب اليه المرجع والمآب في وقت الضحوة الكبرى من يوم الاحد من عشر آخر شهر رمضان المبارك في سنة خمسين وتسعمائة من هجرة النبوية المصطفوية

عامة

بحر الافكار
درست مجلديه

[illegible]